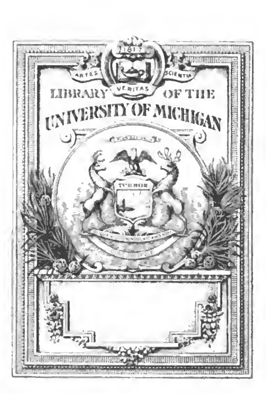





1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. **G. Baur**, D. **W. Beyschlag** und D. **J. Wagenmann**

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1885.
Achtundfünfzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1885.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1885, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1885.

Während wir das gegenwärtige Heft zum Druck vorbereiteten, ist **D. Isaak August Dorner,** dem unsere Zeitschrift seit 1838 längere Zeit hindurch fortgesetzte reichhaltige Mitarbeit verdankte, und den sie während der letztverflossenen sechs Jahre unter ihren nächstverbundenen Freunden nennen durfte, nach mehrjährigen schweren Leiden am 8. Juli zur ewigen Heimat abgerufen worden. Er war noch einer der Bahnbrecher in demjenigen Kreis lebendig gläubiger und zugleich nach wahrhaft wissenschaftlicher Begründung und Gestaltung des Glaubensinhaltes strebender Theologen, aus welchem unsere Zeitschrift ursprünglich hervorgegangen und in ihrer Richtung auf die Dauer bestimmt worden ist. Vor anderen hat er danach gerungen, auf Grund der biblischen Offenbarung, in deren Würdigung und Verständnis er mit unserer evangelischen Kirche und ihren Reformatoren in selbständiger Überzeugung freudig und pietätsvoll sich eins wußte, unter treuem, allseitigem und umsichtigem Gebrauch der verschiedenen religiösen und wissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Anregungen der Neuzeit, aus der Tiefe christlichen Gefühls mit Schleiermacher schöpfend und in theologischer Spekulation den Gedankengehalt entfaltend und aufbauend, ein ebenso harmonisches wie umfassendes Ganzes christlicher Lehrwissenschaft herzustellen, zugleich aber auch von der echt evangelischen Idee der Kirche aus an einer Neugestaltung des deutschen Kirchentums mitzuarbeiten, in welcher die Anforderungen jener Idee nach Möglichkeit unter den Bedürfnissen und Notständen

der Gegenwart zur Geltung kämen. Wie diesem Geiste seines wissenschaftlichen und kirchlichen Strebens und Wirkens das herzliche, ebenso demütige als männliche persönliche Christentum des Dahingegangenen und die reiche, edle innere Harmonie seiner ganzen geistigen Bildung und Haltung entsprach, das hat keinem, der ihm näher treten durfte, verborgen bleiben können, und ist noch in besonders rührender, ergreifender und erhebender Weise unter den Leiden und Arbeiten seiner letzten Lebensjahre offenbar geworden. Seit Dorner auf den Höhepunkt seines Wirkens gelangt war, sind die Strömungen der Theologie großenteils andere geworden; berechtigte neue Anforderungen haben für sie sich erhoben und neue Winke und Weisungen sind ihr für ihren weiteren Gang zuteil geworden. Aber die Stellung, welche er mit jenen ihm nächstverwandten Theologen in ihr eingenommen, und die Früchte, die er ihr hinterlassen hat, werden ihre Bedeutung behalten, auch wenn manche stolze Welle späterer Entwickelung längst wieder gesunken sein und mancher neue Standpunkt längst wieder ein überwundener heißen wird.

Gerne hätten wir statt dieser kurzen Worte des Andenkens schon ein eingehenderes Lebensbild des Vollendeten unseren Lesern dargeboten. Wir hoffen dies, während es uns hier nicht mehr möglich war, bald nachholen zu können.

D. J. Köstlin. D. Ed. Riehm.

Abhandlungen.

1.

Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des 16. Jahrhunderts.

Von

Prof. Dr. Karl Benrath.

Unter Melanchthons Namen ist im Jahre 1539 in Nürnberg eine kleine Schrift gedruckt worden in Form eines Briefes an den venetianischen Senat, welche davon ausgeht, daß Servets „De Trinitatis Erroribus" im Gebiet der Republik Verbreitung finde und welche vor der Lehre des Spaniers warnt und dieselbe bekämpft. Dieses Schriftstück ist dann in die meisten Sammlungen der Briefe Melanchthons, auch in die verschiedenen Ausgaben seiner Declamationes Selectae (Straßburg 1541, 1543, 1546 u. s. w.) und zuletzt in die große Sammlung seiner Werke, das Corpus Reformatorum (Bd. III, n. 1831) aufgenommen worden. Die demselben hier wie in mehreren der oben erwähnten Ausgaben beigegebene Aufschrift „Ad Senatum Venetum" hat freilich schon das Bedenken des trefflichen Schelhorn hervorgerufen, der sie aus Gründen der Etikette beanstandet und ihr eine andere „Ad Venetos quosdam Evangelii studiosos" vorzieht. Heutzutage dürfen wir nicht einmal bei der Beanstandung der bloßen Adresse stehen bleiben. Der italienische Historiker Giuseppe de Leva hat nämlich neuerdings, worauf ich bereits im ersten Band der „Zeitschrift für Kirchengeschichte", S. 469 ff. aufmerksam gemacht habe, die Echtheit des ganzen Schreibens in Frage gestellt, indem er

eine Äußerung Melanchthons aus dem Jahre 1541 an den venetianischen Orator beim Kaiser, Francesco Contarini, mitteilt, wonach der Reformator die ihm zugeschriebene Verfasserschaft der Schrift abgelehnt habe. Bei de Leva (Storia docum. di Carlo V. III, S. 327, A. 2) heißt es aus einem offiziellen Berichte des Orators von Regensburg, 29. März, an den Senat: „Melanchthon hat sich mir gegenüber betreffs eines Schriftchens oder vielmehr eines im Druck erschienenen Schreibens, welches ‚an den venetianischen Senat' gerichtet ist, entschuldigt; er sagte, es sei nicht von ihm, sondern andere hätten es verfaßt und unter seinem Namen veröffentlicht, wie das auch sonst vielfach geschehe. Möchte auch die Sache an sich ihren guten Grund haben, so habe er doch das Schriftstück nicht verfaßt und würde es auch ohne bestimmte Veranlassung nicht an den hohen Senat gerichtet haben." Wenn aber auch dadurch die Autorschaft Melanchthons ausgeschlossen ist, so bleibt dem Schriftstück doch nach zwei Seiten hin ein gewisses Interesse: einerseits enthält es eine der frühesten Bestreitungen der servetischen Aufstellungen, und anderseits mag es als Zeugnis gelten für das Vorhandensein reformfreundlicher Bestrebungen im Gebiete der venetianischen Republik gegen Ende der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts. Was das letztere anlangt, so hatte es freilich schon früher nicht an desfallsigen Anzeichen gefehlt. Abgesehen davon, daß Luthers und anderer Reformatoren Schriften in Venedig und von hier aus bald Verbreitung fanden, treten auch bestimmtere Anhaltspunkte für die Annahme einer günstigen Aufnahme seiner Lehren frühe hervor [1]. Als Melanchthon 1530 in Augsburg sich dem päpstlichen Legaten gegenüber allzu nachgiebig zeigte, da war es ein evangelisch gesinnter Mann in Venedig, Lucio Paolo Roselli, der ihm ernstliche Vorhaltungen darüber machte. Ja schon 1528 äußerte Luther seine Freude über die Ausbreitung der evangelischen Lehre in dieser Stadt und wiederholte dies 1529 in einem Briefe an den der Reformation

[1] Unter den sehr interessanten Excerpten, welche Prof. Thomas aus Sanutos Diarien publiziert hat (Ansbach 1883) befinden sich einige belangreiche Notizen.

zugeneigten in Venedig lebenden Gelehrten Jakob Ziegler. Auch von der gegnerischen Seite wird das Vorhandensein „ketzerischer" Bewegungen um 1530 bezeugt. Die nach der Kaiserkrönung von Bologna aus nach Venedig abgeordneten Gesandten sollten vom Senat die Unterdrückung derselben fordern. Der Rat aber entgegnete ausweichend: ihr Staat sei ein freier und könne nicht einschreiten [1]). Eine im Jahre 1532 von Giov. Pietro Caraffa aus Venedig an Clemens VII. geschickte „Information" (abgedruckt in Riv. Crist. 1878, S. 281—292) giebt beachtenswerte Einzelheiten betreffs des Überhandnehmens der Ketzerei in Venedig und seinem Dominium.

Reichen somit sichere Nachrichten über die ersten Spuren von dem Vorhandensein evangelischer Regungen in Venedig bis in das erste Jahrzehnt der reformatorischen Bewegung zurück, so handelte es sich doch hierbei offenbar um religiöse Ansichten, welche sich innerhalb des Programmes der lutherisch-orthodoxen Lehre hielten. Die Träger der Bewegung, welche hier in Betracht kommen: ein Girolamo Galateo, der seine evangelischen Anschauungen mit langsamem Dahinsiechen in elfjährigem Kerker (seit 1530) büßte; ein Bartolomeo Fonzio, der 1530 dem Späherauge Caraffas entwich, nach Deutschland floh und dort Luthers Schrift „An den Adel" ins Italienische übersetzte; ein Antonio Bruccioli, der 1532 seine Bibelübersetzung in Venedig herausgab — sie und ihre Gesinnungsgenossen stehen in ihren Anschauungen durchaus auf dem Boden der lutherischen Reformation. Dagegen enthält jener angebliche Brief Melanchthons die erste Andeutung davon, daß auch solche Anschauungen in Venedig verbreitet worden seien, welche an wichtigen Punkten diesen Boden verlassen haben. Und nach dieser Seite hin wird der Brief, da er doch wohl von unterrichteter Seite stammt und da ihn Melanchthon auch dem Orator gegenüber inhaltlich gebilligt hat, immerhin zu beachten sein. Leider giebt er nur ganz vage Andeutungen: der Schreiber hat gehört, daß man dort Servets Schrift verbreitet; er ermahnt deshalb die Frommen, „auf die hinterlistigen Anschläge des Satans ihre Auf-

---

1) Bei Thomas a. a. O., S. 155 (22. März 1530).

merksamkeit zu richten, und gerüstet zu sein, um einen solchen Feind abzuwehren"; endlich, sich zu hüten, „daß sie nicht den Trugschlüssen beistimmen, welche gemacht werden, um die echte Lehre der Schrift zunichte zu machen". Das Eine also, und nicht mehr, läßt sich aus unserem Briefe erhärten: daß gegen 1538 jener Schrift Servets, wie so vielen anderen, Eingang in Venedig verschafft war, — daß sie sich bedeutender Verbreitung und bemerkenswerten Einflusses erfreut oder längere Zeit zirkuliert hat, ist daraus nicht zu entnehmen; im Gegenteil, dagegen fällt ins Gewicht, daß ihr Titel weder bei den Verhören, wie die Inquisition sie später mit den des Glaubens wegen Angeklagten oder Verdächtigen anstellte, noch auf den Listen der bei solchen konfiszierten Bücher, wie sie den Akten beiliegen, irgendwo, soweit mir bekannt ist, begegnet. Daß Servet selbst nie in Venedig gewesen, hat er im Verhör vom 28. August 1553 ausdrücklich erklärt.

Auch der Briefwechsel der Evangelischgesinnten in Italien mit Butzer und Luther in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts beobachtet über unsere Frage vollständiges Schweigen. Butzer hat an die in Bologna und Modena im Lauf des Jahres 1541 dreimal geschrieben, im August, September und Dezember (s. Scripta anglicana, S. 687—691). Seine Briefe betreffen, abgesehen von der allgemeinen Lage des Protestantismus in Deutschland und Italien, nur die auch jenseits der Alpen zu Tage getretenen Sakramentsstreitigkeiten: diese beklagt er auf das tiefste und ermahnt zum friedlichen Ausgleich — von anderen „Verstörungen durch den Satan" weiß er nichts. Luther hat etwas später direkt mit den „Brüdern" im Venetianischen korrespondiert. Dort war es wahrscheinlich Baldassare Altieri, der Sekretär des englischen Gesandten Harvel, welcher den Briefwechsel einleitete. Ein Schreiben vom 26. Novbr. 1542, im Namen der Brüder von Venedig, Vicenza und Treviso abgefaßt, klagt über die auch dorthin übertragenen Zwistigkeiten in der Sakramentslehre, bittet um Fürsprache bei den protestantischen Fürsten, damit diese sich veranlaßt sehen möchten, kräftiger zugunsten der bedrängten Glaubensgenossen beim Senate einzutreten — enthält aber betreffs des Vorhandenseins protestantisch-radikaler Richtungen oder Meinungen im Vene-

tianischen nicht die geringste Andeutung. Auch das von Altieri verfaßte Begleitschreiben, mit welchem dieser Brief unter dem 29. Novbr. 1542 an Veit Dietrich behufs Besorgung an Luther gesandt wurde, giebt, soweit sein Wortlaut und Inhalt (s. Neudecker, Merkw. Aktenst., S. 697 ff., A.) bekannt ist, auch nicht den geringsten Anhalt, wodurch die Behauptung in dem angeblichen Briefe Melanchthons bestätigt würde. Ebenso wenig enthält die etwas spät, am 13. Juni 1543, ergangene Antwort Luthers nach dieser Seite hin eine Andeutung. Denn die „falschen Propheten", von denen der Reformator schreibt, daß sie „auch uns plagen mehr denn der Antichrist (Rom) selbst, und noch nicht ruhen, obwohl ihre Kräfte gebrochen sind" — das sind, wie aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, die „Sakramentierer", d. h. die Anhänger der Zwinglischen Abendmahlslehre. Auf diesen Brief Luthers erfolgte eine Antwort der „Brüder", unter dem 30. August 1543. Das umfangreiche Schreiben (mitgeteilt in der „Zeitschr. f. Kirchengesch." 1877, S. 150—157) enthält ebenso wenig wie das frühere eine Andeutung betreffs der obigen Frage. Ja, die Antwort Luthers darauf vom 12. November 1544, welche sich auch auf Mitteilungen des Flacius Illyricus über die religiösen Zustände dortzulande bezieht und dabei doch nur auf die „giftigen Lehrer, welche sich einschleichen, nämlich die Sakramentierer" hinweist, von anderen „giftigen Lehrern" aber ganz schweigt, läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß gegen die Mitte der vierziger Jahre wenigstens in Deutschland nichts davon bekannt war, daß eine dogmatisch-radikale Richtung Anhänger unter den der Reformation Zugeneigten in Venedig gefunden habe. Hat doch auch damals Melanchthon selbst, unter dem 31. Mai 1545, wie er an Camerarius schreibt (Corp. Ref. V, n. 3195), „den Italienern" auf eine nicht näher bezeichnete theologische Frage, welche ihm Veit Dietrich im Winter 1544 übermittelt hatte, geantwortet, ohne, wie sich dies aus der Andeutung über den Inhalt seines verloren gegangenen Briefes schließen läßt, auf die in der Schrift von 1539 verhandelten Punkte einzugehen [1]).

---

[1]) Heri respondi Italis de Theologica quaestione, quam Vitus misit

In der That sprechen alle Anzeichen dafür, daß ein Heraustreten aus den dogmatischen Grenzen wie die orthodox-lutherische und die schweizerische Reformation sie zog, wenigstens in bemerkenswerterem Umfange in Venedig und seinem Gebiete vor dem Ende der vierziger Jahre nicht stattgehabt hat.

Das war überhaupt die Zeit, in welcher die religiöse Bewegung dortzulande lebhafter zu werden begann. Man erkennt dies an den Vorkehrungen, welche zu gleicher Zeit behufs Unterdrückung derselben getroffen wurden. In Rom war bekanntlich schon 1542 das Sant' Uffizio eingerichtet worden. Alsbald versuchte die Kurie, nach dessen Muster auch in den übrigen italienischen Staaten die Inquisition neu zu organisieren und so das ganze Land mit einem Netz derartiger Anstalten zu überziehen. Wo der päpstliche Einfluß den Ausschlag gab, oder wo, wie in Bologna, päpstliche Herrschaft bestand, gelang dies leicht; aber im äußersten Süden wie im Norden der Halbinsel stießen diese Bemühungen auf Widerstand. In Neapel scheiterte trotz der Konnivenz des Vizekönigs der Versuch, die Inquisition nach dem spanischen in Rom adoptierten Muster zu reorganisieren, an dem bis zum Aufruhr gehenden Widerstande der Bevölkernng (1546), und in Venedig widersetzte sich die Staatsräson dem Verlangen der Kurie, ihr rein geistliches Tribunal auch im Gebiete der Republik etablieren zu dürfen. Der Senat genehmigte die Neubildung des Tribunales nur unter der Bedingung, daß neben den drei geistlichen Mitgliedern, dem päpstlichen Legaten, dem Patriarchen resp. dessen Vikar, und dem Pater Inquisitor, auch drei weltliche vom Senat selbst zu bestimmende als „Assistenten" fungieren sollten, wie das schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts eingerichtet worden war. Diese drei „Savj" sind von 1547 an wieder regelmäßig bestellt worden und hatten das staatliche Interesse bei allen Prozessen und Verhören und sonstigem Vorgehen der Inquisition zu wahren, auch darauf zu achten, daß das Tribunal nicht seine

---

proxima hyeme. Multum est Platonicarum θεωριῶν in Italica Theologia. Nec parvi negotii est traducere mentes ab illa κομπολογία ad res veras et simplicem explicationem (C. R. V, Sp. 767).

Kompetenz überschritte und etwa Fälle, die vor eine andere Behörde gehörten, vor sein Forum zöge. Was aber die Art der Untersuchung oder die Festsetzung des Strafmaßes gegen die Ketzer anging, so hatten die „Savj" sich dabei jedes Eingriffes zu enthalten und nur für die Ausführung der von ihnen nicht einmal mit unterzeichneten Urteile einzutreten.

Das war nun zwar nicht so viel wie die Kurie wünschte, aber es lag doch für sie in dieser Organisation eine Garantie, daß die von ihren Vertretern gegen die angeklagten und prozessierten Ketzer verhängten Strafen auch wirklich in Anwendung gebracht würden. Kurz vor der Wahl der ersten drei „Savj", unter dem 21. Mai 1547, hatte sich der damalige Nuntius Giov. della Casa darüber beschwert, daß er nicht in der Lage sei, einem der Ketzerei überwiesenen Mönche, Fra Angelico, welcher Abschwörung geleistet, neben der geistlichen Strafe noch eine andere aufzuerlegen, da der Senat deren Ausführung nicht gestatten würde [1]). Späterhin dagegen, nach der Neuordnung des Sant' Uffizio, hat der Senat den Vollzug der Strafen ohne weiteres übernommen, bei Todesurteilen freilich hat er ab und zu die Ausführung hintangehalten, vielleicht auch in einzelnen Fällen eine Umwandlung in ein anderes Strafmaß durchgesetzt. Daß man in Rom mit der neuen Einrichtung trotz aller Vorteile, welche sie gewährte, nicht zufrieden war, ist erklärlich: sie erschien dort unter dem Gesichtswinkel einer unberechtigten und unbegründeten Einmischung weltlicher Gewalt in die kirchliche Jurisdiktion, der ein absolutes Recht in allen Fällen, wo es sich um Glaubensfragen handelte, zugeschrieben wurde. Schon der Umstand, daß man sich in Venedig entschieden weigerte, Angehörige des Dominiums, auch Kleriker oder Mönche, selbst im Falle erwiesener Ketzerei, nach Rom zur Aburteilung zu senden, veranlaßte immer wieder die lebhaftesten Vorstellungen teils in Rom an den venetianischen Gesandten, teils seitens des Nuntius an den Senat.

---

[1]) S. Lettere d'uomini illustri, Parma 1853 I, 168. Übrigens soll nach einer anderweitigen Nachricht (vgl. Cantù, Gli Eretici d'Italia III, 133) die Strafe lebenslänglichen Kerkers doch an jenem vollzogen worden sein.

Daher denn in den folgenden Jahren stets neue Forderungen seitens der Kurie dahingehend, daß das geistliche Tribunal ganz freigestellt werde. Während aus dem Oktober 1548 ein Beschluß des Senates vorliegt, welcher die Einrichtung vom vorhergehenden Jahre bestätigt und hervorhebt, daß dieselbe ihrem Zweck vollständig entspreche (sono cessate le conve .ticole che prima si facevano in diversi luoghi publici et privati di questa città) und der nun den bewährten Grundsatz, daß die Staatsbehörde stets in dem Inquisitionstribunale mit vertreten sein soll, auch auf die übrigen Städte des Dominiums ausdehnt — so erhob im Jahre 1550 abermals die Kurie energisch Einsprache gegen eben dieses Prinzip. Unter dem 14. Juni 1550 schreibt der Orator Matteo Dandolo aus Rom, daß der frühere Legat Mignanelli im Auftrage des Papstes sich bei ihm über angebliches Überhandnehmen der Ketzer im Gebiet der Republik beschwert habe: man betreibe dort die Verfolgung derselben allzu lau und der Papst wolle einen speziellen Legaten hinsenden, um die Pest auszurotten. Er habe, so berichtet Dandolo weiter, den Exlegaten zu beruhigen gesucht: dem Senate sei es ernst mit der Ausrottung der Ketzerei, das Tribunal in Venedig und die übrigen unter Assistenz der Laienmitglieder thäten ihre Schuldigkeit. Aber Mignanelli habe auf neuerdings bekannt gewordene Fälle hingewiesen: wie in Brescia und Bergamo, besonders aber an der Universität Padua die Ketzerei sich verbreite, hier durch einen kürzlich dorthin berufenen Professor der Rechte aus Piemont [1]). Am 27. Juni 1550 hatte Dandolo eine Audienz beim Papste, wo derselbe Gegenstand wieder zur Sprache kam. Der Papst hatte Berichte über die Ausbreitung der Ketzereien im Venetianischen, die dem Gesandten als so übertrieben vorkommen, daß er sich erlaubte, ihnen die Zuverlässigkeit abzusprechen. Unter dem 28. November d. J. berichtet Dandolo über eine abermalige Audienz in derselben Angelegenheit: eine heftige Scene sei zwischen dem Papste und ihm erfolgt — der Papst habe ihm schließlich ein schon fertiges Dekret gezeigt, durch welches alle diejenigen, welche sich in die geistliche Gerichtsbarkeit ein-

[1]) Es war Matteo Gribaldi.

mischen, exkommuniziert werden sollen — natürlich der Senat in erster Linie. Es half nichts, daß der Senat mittlerweile (Beschluß v. 3. November 1550) die Inquisition im Dominium noch verschärft hatte und daß er unter dem 22. November zu weiteren Meldungen an den Papst dem Orator schrieb, jener Hauptketzer in Brescia sei schon prozessiert und seine Hinrichtung beschlossen — noch zehn Monate lang schwebte das Damoklesschwert der Exkommunikation über Venedig, und erst im September 1551 ward eine Übereinkunft geschlossen: Der Senat giebt zu, daß ein besonderer päpstlicher Legat (der erwählte Bischof von Montefiascone) die Inquisition im Gebiete der Republik in die Hand nehme, freilich unter „Assistenz" der zu bestimmenden Laien.

In all diesen Verhandlungen ist, wie auch in den Berichten des Nuntius Della Casa von 1546—1547 nur von „lutherischen" Ketzern und „lutherischer" Ketzerei die Rede. Vielleicht, daß man die beiden Richtungen der reformatorischen Bewegung, die orthodoxe und die anabaptistische — um den etwas später auch in Italien dafür üblichen Ausdruck vorweg zu nehmen — gegnerischerseits noch nicht unterschied — vielleicht auch, daß die letztere noch vorsichtig ihre Verschiedenheit von jener oder überhaupt ihre Existenz zu verbergen wußte. Denn daß die täuferische Bewegung im Jahre 1550 in dem venetianischen Gebiete bereits zu weiter Verbreitung gelangt war, daß sie zahlreiche Konventikel zählte und sich einer förmlichen Organisation erfreute — das wird sich uns aus einem Aktenstücke ergeben, welches gegen Ende 1551 in die Hände der römischen Inquisition gelangt und von dieser zur Kenntnisnahme und behufs weiteren Vorgehens der Inquisition und dem Rate der Zehn in Venedig vorgelegt worden ist.

Unsere sonstigen gleichzeitigen Quellen freilich berichten nichts Zuverlässiges. Es findet sich da nur, und zwar zuerst in Wiszowatys Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii (zuerst 1678 gedruckt) die bekannte Nachricht über die „Collegia Vicentina", d. h. angebliche Zusammenkünfte von antitrinitarisch Gesinnten, welche schon so viele Erörterungen und Vermutungen hervorgerufen hat, und welche zuletzt eingehend von Trechsel (die protestantische

Antitrinitarier vor Faustus Sozin (Bd. II, S. 391—408) im Zusammenhange behandelt worden ist. Trechsel kommt zu dem zweifellos richtigen Resultate, daß hier zwar ein historischer Kern, etwa eine Familientradition oder sonstige Überlieferung, zum Grunde liege, welche Wiszowaty als dem Enkel des Faustus Sozin zugekommen sei, daß aber schon die Darstellung bei ihm, noch mehr aber bei den beiden au ihn sich anlehnenden Sand und Lubieniecky, mit ungehörigen Zuthaten ausgestattet und jedenfalls die vorliegenden Nachrichten höchst unbestimmter Natur gewesen seien. Ja, was die angeblich in Vicenza verhandelten dogmatischen Einzelfragen betrifft, welche Lubieniecky kennen will und aufzählt, so weist Trechsel darauf hin, daß wir darin vielmehr eine Zurückdatierung späterer, zur Zeit des Autors zwar gangbarer, aber um 1546 in dieser Form noch nirgendwo erörterter Fragen des sozinianischen Lehrgebietes vor uns haben.

Wie sich übrigens die Tradition von den „Collegia Vicentina" gebildet habe, ist nicht schwer zu ergründen und ist auch für unsere Frage von Interesse. Das angegebene Jahr 1546 bietet einen beachtenswerten Fingerzeig: es ist dies nämlich dasselbe Jahr, in welchem der junge Lelio Sozini aus Siena nach Oberitalien kam, zwar wohl nicht nach Vicenza, aber sicher nach Venedig, um dort eine Zeit lang seinen Aufenthalt zu nehmen. Es ist auch das nämliche Jahr, in welchem Papst Paul IV. auf einen Bericht des Kardinals Ridolfi hin ein Breve an den venetianischen Senat richtete und in erregten Ausdrücken dessen Mitwirkung zur Austilgung der unter den Augen des Konzils von Trient sich breit machenden Ketzerei — freilich der „lutherischen" — forderte (vgl. Raynaldus, Annal. ad a. 1546). Diese Thatsache, in Verbindung mit der ferneren, daß in den fünfziger Jahren gerade in Vicenza eine größere Anzahl von solchen Evangelischgesinnten sich vorfand, welche in ihren religiösen Anschauungen die Grenzen der orthodoxen Reformation überschritten, reicht vollständig zur Erklärung der Entstehung des Mythus von den „Collegia Vicentina" aus. Leider lassen uns die Quellen über den Aufenthalt Socinis in Venedig ganz im Dunkeln. Wir erfahren nicht, mit wem und in welchen Kreisen er verkehrte; wir wissen nicht, ob

und in welcher Form er dort Nahrung fand, um „die subjektive und skeptische Richtung seines Geistes zu verstärken" — wie dies Trechsel a. a. O. S. 142 einfach voraussetzt; wir haben noch weniger das Recht mit demselben Trechsel anzunehmen, daß Sozini gerade diese Richtung „unter einem großen Teile der Evangelischgesinnten in Venedig" vorfand. Das ist aus der Luft gegriffen und hat seine einzige doch sehr hinfällige Stütze in dem angeblichen Briefe Melanchthons. Daß aber etwa Lelio Sozini selber die „subjektive und skeptische Richtung" seines Geistes bei seinem Aufenthalte 1546 in Venedig eingepflanzt habe, läßt sich deshalb nicht annehmen, weil dieser ohnehin kaum 21jährige Jüngling thatsächlich erst nachdem er Venedig verlassen im folgenden Jahre 1547, mit dem Manne in Berührung gekommen ist, welcher den entscheidenden Einfluß auf sein und vieler anderen religiöses Denken gehabt hat — Camillo Renato, welcher damals in Chiavenna als Flüchtling lebte.

Dieser Sicilianer, 1542 ins Veltlin gekommen, zunächst in Caspano als Hauslehrer bei Rafaello de Paravicini thätig, dann seit 1545 in Traona, Chiavenna und Vicosoprano, ist einer der ersten italienischen Vertreter derjenigen evangelisch-religiösen Richtung, welche man in Ermangelung einer treffenderen Bezeichnung heute noch die „anabaptistische" zu nennen pflegt, obwohl die Ablehnung der Kindertaufe nur ein äußerliches, bei vielen nebensächliches Moment bildet. Nicht übel hat Alexander Gordon (Theol. Review 1879, S. 305) Camillo mit George Fox in Parallele gestellt und ihn einen „kalvinistischen Quäker" des 16. Jahrhunderts genannt. Denn das Zentrum seiner Theologie bildet die Prädestinationslehre: wer erwählt ist, und nur dieser, hat den „Geist" (christianum illum spiritum). Diejenige Seele, welche der heilige Geist nicht zum Leben erweckt, stirbt; aber die Kinder des „Geistes" schlummern nur im Tode, um dann eine erneuerte, rein geistige Form des Daseins zu erhalten. Wer des „Geistes" Kind ist, bedarf keines äußeren Gesetzes: das Gesetz ist nur für diejenigen, welche das innere Licht entbehren. Die Sakramente sind nichts als Symbole von Wahrheiten, welche den Erben des Reiches schon verliehen sind. So ist das Abendmahl ein Gedächtnismahl, ein

Zweck die Erinnerung an Christi Tod; es ist das äußere Zeichen davon, daß die gläubige Seele Christi Leib und Blut genießt. Und die Taufe ist auch nichts anderes als eine äußere Darstellung davon, daß der alte Mensch abgelegt wird, bezw. abgelegt ist. Ob sich bei Camillo damit eine direkt antitrinitarische Richtung verband, ist zweifelhaft. Dagegen hat er seine Verwerfung der Kindertaufe offen ausgesprochen, freilich nur unter Bezugnahme auf die mit ihr bei der römisch-katholischen Taufhandlung verbundenen widerbiblischen und abergläubischen Zuthaten, und wenn er nicht selbst auf Wiedertaufe drang, so „kam es lediglich daher, weil er der Taufe überhaupt keinen wesentlichen Nutzen und ebenso wenig eine Notwendigkeit weder für den Einzelnen noch für die Kirche beilegte“ (Trechsel a. a. O., S. 94f.).

Diese und ähnliche Lehren, wie sie seit der Mitte der vierziger Jahre in den Gemeinden im Veltlin verbreitet wurden, zugleich aber auch die Züricher und andere Theologen in Bewegung setzten, fanden bald weiteren Anklang in Italien. Um 1547 oder 1548 zeigt sich zuerst ein gewisser Tiziano, auch ein um seines Glaubens willen flüchtiger Italiener, bald diesseits, bald jenseits der Alpen, ohne einen festen Aufenthalt zu haben. Er stellte die unmittelbare Erleuchtung durch den „Geist“ über die Unterweisung durch die Schrift und griff eine Reihe von dogmatischen Lehren an — um dann freilich in Chur, durch Todesandrohung gezwungen, alles zu widerrufen. Für ihn und seine Anhänger setzte sich, in Erinnerung an das Vorgehen der Wiedertäufer in den zwanziger Jahren, der Kollektivname „Anabaptisten“ fest, der nun zur Bezeichnung jeglichen Gegensatzes zu den beiden Hauptformen der orthodoxen reformatorischen Kirchenbildung angewendet wurde.

Jener Tiziano scheint einer der ersten gewesen zu sein, welche die anabaptistische Lehre in Italien verbreiteten. Ich entnehme das dem oben erwähnten Aktenstücke, einem im Oktober 1551 in Bologna abgelegten, dann durch Vermittelung der römischen Inquisition in Abschrift nach Venedig gelangten und dort (Archivio di Stato, Sant' Uffizio, Busta 9) von mir aufgefundenen höchst bedeutsamen und inhaltreichen Geständnis des Expriesters Don Pietro Manelfi aus San Vito. Dieser mag selbst berichten.

Vor etwa zehn oder elf Jahren, sagt er, sei er infolge von Fastenpredigten eines Kapuziners, Fra Hieronimo Spinazola, zu der Überzeugung gekommen, daß die römische Kirche der h. Schrift entgegen, daß sie etwas Teuflisches und von Menschen erfunden sei. In Ancona sei er darauf durch jenen Kapuziner zu Bernardino Ochino geführt worden, der ihm das bekräftigt und mit Schriftstellen belegt habe, der Papst sei der Antichrist. Ochino habe ihm auch häretische Bücher gegeben, wie Luthers Auslegung des Briefes an die Galater, Melanchthons Erklärung zu Matthäus. Manelfi läßt nun seine Stelle — er war Priester in der Diöcese Bologna — im Stich und beginnt ein längeres Wanderleben, welches ihn in persönliche Beziehung zu den Evangelischgesinnten in Vicenza, Venedig, Treviso, Istrien, dann Rovigo, Ferrara, Florenz, Pisa und Lucca bringt. Zwei Jahre lang sei er durch diese Orte gezogen, überall die „lutherische" Lehre verkündigend. Da geschah es in Florenz — die Zeit wird nicht genauer angegeben, aber alles spricht dafür, daß der Aufenthalt dort in 1548 oder 1549 fiel —, daß drei Männer mit ihm zusammenkamen, jener Tiziano, sowie Iseppo von Asola aus Treviso und der Schulmeister Lorenzo aus Modiano, die ihn mit den anabaptistischen Lehren bekannt machten und zwar zunächst mit den folgenden: 1) Die Taufe sei von Wert nur für die Gläubigen und auch nur bei solchen in Anwendung zu bringen; 2) die Obrigkeit sei nicht christlich (li magistrati non posser essere cristiani); 3) die Sakramente seien nur Zeichen, übertrügen selbst keinerlei Gnadengabe; 4) die h. Schrift sei die alleinige Richtschnur des Glaubens; 5) die römische Kirche sei teuflisch, ganz und gar widerchristlich — daher, wer von ihr getauft, müsse, um Christ zu werden, wieder getauft werden. Diesen Lehren hat Manelfi sich angeschlossen. „Nach einigen Monaten", als er sich in Ferrara befand, traf er dort einen früheren Regularkleriker, Iseppo von Vicenza, welcher denselben Anschauungen huldigte und ihn überredete, sich aufs neue taufen zu lassen. Jener Tiziano vollzieht die Taufe an ihm und noch an vier anderen — darunter ein Exmönch Namens Francesco aus Lugo —, und alle mit einander gehen nach Vicenza. Dort haben nun wirklich im Jahre

1549 oder Anfangs 1550 Besprechungen stattgehabt, welche zwar, wenn man will, „Collegia Vicentina" genannt werden können, an denen aber weder Lelio Sozini, noch irgendeiner der von den Geschichtschreibern der Antitrinitarier genannten hervorragenden Persönlichkeiten teilgenommen hat. Als man die christologische Frage bespricht — se Cristo fusse Dio o huomo —, entsteht Streit: da beschließt man, alle Geistlichen (ministri) aller Gemeinden zu einer gemeinsamen Beratung zusammenzuberufen. Man erwählt zwei Männer, die umherreisen und die Aufforderung überbringen sollen: je zwei Abgeordnete soll jede Gemeinde schicken zu dem im September 1550 in Venedig zu haltenden anabaptistischen Konzil.

Wir stehen damit vor einer höchst merkwürdigen und belangreichen, bisher durchaus unbekannten Thatsache. Wer hätte gedacht, daß die Nachricht des Wiszowaty sich als eine solche herausstellen würde, die nur Ort und Zeit ungenau angiebt, der aber ein Ereignis zum Grunde liegt, welches noch weit wichtiger und eingreifender für die ganze radikale Reformbewegung gewesen ist, als jener ahnte und wir bisher mit ihm ahnen konnten?

Zunächst ist schon die große Zahl der Teilnehmer an diesem Anabaptistenkonzil überraschend: obwohl jede Gemeinde nur zwei Vertreter zu senden hatte und nicht alle in der Lage gewesen sind, zwei zu senden, so belief sich die Zahl der Teilnehmer doch auf ungefähr sechzig. Die Einladungen waren, wie bestimmt, mündlich durch zwei in der Versammlung zu Vicenza gewählte Männer überbracht worden: durch Oberitalien waren diese umhergezogen, dann nach Graubünden, und in der Nord-Schweiz auf der einen Seite bis Basel, auf der anderen bis St. Gallen. Aus der Schweiz waren 20 bis 30 erschienen. Von den Teilnehmern werden im einzelnen durch Manelfi namhaft gemacht: Tiziano und Iseppo, die ihn selbst zuerst in die anabaptistischen Lehren eingeführt hatten; ein Nicolao und ein Giacometto von Treviso; der frühere Abt Hieronimo Buzano, auch Buzzalle genannt, aus Neapel; Benedetto da Asola aus Treviso; ein gewisser Giulio und Hier. Speranza aus Vicenza; einer je aus Verona und aus Padua, deren Namen Manelfi nicht mehr weiß; dann Celio Se-

condo Curione aus Basel und „il Nero" (Francesco Negri) aus Chiavenna. Diese beiden letzteren sind in der Geschichte der Reformation in Italien bekannt. Francesco Negri aus Bassano, Verfasser der „Tragedia del Libero Arbitrio" und der ergreifenden Schilderung des Märtyrertodes des Fanino von Faenza (1550), welche auch in zwei deutschen Ausgaben erschienen ist, lebte damals in Chiavenna und beteiligte sich an den Lehrstreitigkeiten zwischen dem orthodoxen Mainardo und Camillo Renato. Daß er, der schon 1547 bei den Streitigkeiten im Veltlin seine anabaptistische Richtung nicht verhehlt hatte, hier erscheint, ist nicht zu verwundern. Anders verhält es sich mit Curione, der zwar auch gewissen orthodoxen Lehren gegenüber stets größere Freiheit bewahrt hat, von dem aber bisher nicht bekannt war, daß er direkte Beziehungen zu den Anabaptisten unterhalten hat (vgl. C. Schmidt, C. S. Curioni, Zeitschr. f. hist. Theol. 1860, Hft. IV). Von den Übrigen ist sonst noch bekannt der Exabt Buzzale; er war Vorsteher der Gemeinde in Padua; er hatte seine auf 1000 Dukaten jährlich sich belaufende Pfründe der Gemeinde zuweisen wollen, aber diese wollte „von dem Blut der Bestie" nichts nehmen. Buzzalle scheint besonders großen Einfluß auf die Beschlüsse des „Konzils" gehabt zu haben. Als nicht ganz bedeutungslos nach dieser Seite hin mag es gelten, daß Wiszowaty ihn unter den von ihm Aufgezählten an erster Stelle bringt.

Die Teilnehmer wurden in verschiedenen Häusern und Mietwohnungen in Venedig untergebracht, höchstens 3 oder 4 zusammen. Manelfi selbst hatte die Obliegenheit, für die Fremden die Quartiere zu bezahlen und giebt an, daß er die gesamte Liste in Padua niedergelegt habe. Die „Brüder" in Vicenza, Padua, Treviso und Cittadella brachten die Kosten für den Unterhalt auf, die bei der mäßigen und bescheidenen Lebensweise verhältnismäßig gering waren. Die Reisekosten aber wurden je seitens der Gemeinden für ihre Abgeordneten bestritten. Fast täglich versammelte man sich: die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes ward allen Besprechungen zum Grunde gelegt. Mit gemeinsamen Gebeten wurden die Verhandlungen jedesmal eröffnet. Dann forderte

der Vorsitzende auf: Wer die Gabe des Wortes hat, möge auftreten und, was er für richtig hält, vortragen zur Erbauung und zur Erledigung der Fragen, die uns hier versammelt haben. Über alle einzelnen Punkte erfolgte dann gemeinsame Besprechung. Dreimal feierte die Versammlung das heilige Abendmahl. Vierzig Tage lang dauerten die Verhandlungen. Endlich war die gewünschte Einigung betreffs der beregten Fragen erzielt, die nun in zehn Sätzen festgestellt wurden:

1. Christus ist nicht Gott, sondern Mensch, gezeugt von Joseph und Maria, aber voll aller göttlichen Kräfte.
2. Maria hat nachher noch andere Töchter und Söhne geboren, wie dies aus mehreren Stellen der Evangelien hervorgeht.
3. Es giebt keine Engel als besondere Klasse von Wesen; wo die h. Schrift von „Engeln" redet, meint sie „Diener", d. h. Menschen, welche von Gott zu bestimmten Zwecken gesandt werden.
4. Es giebt nur einen Teufel, nämlich die fleischliche Klugheit (prudentia humana). Unter der Schlange, welche nach Moses' Bericht Eva verführte, ist nichts anderes als diese zu verstehen. Beweis: Wir finden in der Schrift nicht, daß irgendein von Gott geschaffenes Wesen Gott feindlich ist, mit Ausnahme der fleischlichen Klugheit, wie Paulus im Römerbrief sagt.
5. Die Gottlosen werden nicht auferweckt am jüngsten Tage, sondern nur die Erwählten, deren Haupt Christus gewesen ist.
6. Es giebt keine andere Hölle als das Grab.
7. Wenn die Erwählten sterben, so schlummern sie bis zum Tage des Gerichtes, wo alle auferweckt werden sollen.
8. Die Seelen der Gottlosen gehen mit dem Leibe zugrunde, wie dies auch bei den Tieren der Fall ist.
9. Der menschliche Same hat von Gott die Fähigkeit, Fleisch und Geist hervorzubringen.
10. Die Erwählten werden durch Gottes ewige Barmherzigkeit und Liebe gerechtfertigt, ohne irgendein äußeres Werk, d. h. ohne die Verdienste, das Blut und den Tod Christi. Christus ist gestorben, um die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen: unter

Gerechtigkeit Gottes verstehen wir den Gipfel aller Güte und Barmherzigkeit Gottes und seiner Verheißung.

Ob Manelfi in dieser Aufstellung der zehn Punkte die genaue Formulierung der anabaptistischen Lehren gegeben hat, wie sie in Venedig festgesetzt worden, bleibt dahingestellt. Aber in der Hauptsache haben wir hier zweifellos den Niederschlag der Verhandlungen vor uns. Daß dabei von der Bedeutung und Anwendung der Taufe sowie von anderen wichtigen Lehrpunkten nicht die Rede ist, wird daraus zu erklären sein, daß über diese eine Verschiedenheit in den Ansichten nicht vorhanden war. Übrigens wurde auch betreffs der zehn Punkte eine absolute Einigung nicht erzielt: der Vertreter von Cittadella, Messer Agostino, erklärte seinen Dissens, weigerte sich, die Artikel anzunehmen und schied dadurch nebst der von ihm vertretenen Gemeinde aus dem Verbande der dogmatisch-radikalen Richtung aus. Denn das war ausdrücklich zum Schlusse festgesetzt worden: allen beteiligten Gemeinden soll die Lehrnormierung mitgeteilt werden — wer sie nicht annimmt, wird ausgeschlossen.

Der Einfluß, der von Camillo Renato, Tiziano, Negri u. a. in Veltlin und in Chiavenna vertretenen Ansichten läßt sich an mehreren der zehn Punkte nachweisen: Da kommt z. B. Punkt 7 in Betracht, die Lehre vom Seelenschlummer enthaltend, über resp. gegen welchen sich die Synode zu Chur 1549 und dann Gallicius als deren beauftragter Vertreter noch im nämlichen Jahre in Chiavenna dem Camillo gegenüber gewandt hatte (vgl. a Porta, Hist. Ref. Eccl. Rhaet. I, 2). Es war das eine der Lieblingsideen Camillos, und da er sich nicht fügte, so ward am 6. Juli 1550 der Bann über ihn ausgesprochen. Negri hatte treu auf seiner Seite gestanden — was dort in Chiavenna verworfen wurde, das mag er selbst jetzt in Venedig zur Annahme empfohlen haben. Liegt es also hier nahe, einen direkten und beabsichtigten Gegensatz zu anderweitigen Aufstellungen in den Beschlüssen des venetianischen Konzils zu statuieren, so fehlt es auch anderseits nicht an Winken darüber, daß die Beschlüsse selbst, einmal bekannt geworden, der Zensurierung verfallen sind. So schreibt z. B. der eben genannte Gallicius am letzten Februar 1552 an Bullinger:

„Ex Italia auditur esse qui non vereantur dicere, Christum ex Josephi semine natum esse, quae vero Matthaeus et Lucas tradant de conceptione Christi de Spiritu Sancto, aliunde infulta esse Evangelio“ (a Porta, a. a. O. I, S. 167). Offenbar wird damit der Inhalt des ersten der zehn Sätze vom Jahre 1550 bezeichnet und verworfen.

Somit ergiebt sich, daß wir in dem „Venetianischen Konzil“ von 1550 einen wichtigen Wendepunkt in der Entwickelung der anabaptistischen Bewegung in Italien kennen gelernt haben. Hier ist es, wo die beiden bisher neben einander laufenden Strömungen, die des dogmatisch-radikalen und die des gemäßigten Anabaptismus, der nur in der Tauflehre von der orthodox-reformatorischen Lehre abweicht, sich scheiden. Von jetzt ab laufen drei verschiedene Strömungen evangelischer Reformbestrebungen unter der Oberfläche hin, vielfach sich berührend und kreuzend, aber doch mehr und mehr sich von einander entfernend und sich gegenseitig durch ihre Propaganda das Gebiet streitig machend: die „lutherische“, d. h. orthodoxe, die gemäßigt-anabaptistische und die radikal-anabaptistische. — Vertreter von jeder dieser drei Richtungen finden wir in großer Zahl unter den von der venetianischen Inquisition im Laufe der folgenden zwanzig Jahre angeklagten, prozessierten und bestraften Ketzern.

Auch über die damalige Organisation der Anabaptisten geben uns die Mitteilungen Manelfis erwünschten Aufschluß. An der Spitze der einzelnen Gemeinden stehen „Diener“ (ministri); sie werden eingesetzt oder eingeführt durch „Bischöfe“ (episcopi oder vescovi apostolici), denen es außerdem obliegt, das Wort Gottes zu verkünden und die Gemeinden zu besuchen (l'offizio de' quali è predicar la parola e constituir ministri). Daß zur Zeit des „Konzils“ eine Verbindung zwischen den einzelnen anabaptistischen Gemeinden bestand, wird einerseits durch die Thatsache der Berufung des „Konzils“ selbst, anderseits aber auch dadurch über allen Zweifel erhoben, daß diejenige Gemeinde, welche sich den Beschlüssen der Versammlung nicht unterwirft, aus dem Verbande ausgeschlossen wird. Die Verbindung zwischen den Gemeinden nun wurde, natürlich im geheimen aber wirksam, durch fleißige

Besuche der damit Beauftragten gepflegt; Manelfi selbst hat dieses Amt längere Zeit versehen und verdankt ihm eine große Personenkenntnis innerhalb des Bestandes der Gemeinschaft. So hat Manelfi in Begleitung des Marcantonio von Asolo die Gemeinden zu Vicenza, Padua, Treviso und die in Istrien, in Begleitung des „Bischofs“ Lorenzo Nicoluzzo aus Modiana im Winter 1550 auf 1551 die in der Romagna, in Ferrara und die in Toscana besucht, während er im vorhergehenden Sommer mit Messer Pasqualino von Asolo, einem Gerber aus Treviso, die Gemeinden in Ferrara, Padua und Vicenza besucht hatte. Solche stets sich wiederholende persönliche Berührungen erhielten das Gemeinschaftsleben trotz aller äußeren Schwierigkeiten lebhaft wach. In dem Verhör vom 18. November 1551 gab Manelfi Auskunft noch über weitere Organisation: die „Brüder“ benachrichtigen einander, sobald Gefahr da ist, durch besondere Boten; er selbst ist dadurch einmal in Bagnacavallo der auf Befehl des Herzogs von Ferrara vorzunehmenden Verhaftung entgangen und nach Ravenna und Venedig entflohen. Manelfi bringt Beispiele dafür bei, daß die „Brüder“ von dem Ergehen geheimer Haftbefehle seitens des Rates der Zehn in Venedig, der Signoria in Florenz und gewisser Rektoren und Bischöfe im Venetianischen rechtzeitig unterrichtet gewesen sind — auch in die Gefängnisse wissen sie einzudringen, um gefangene „Brüder“ zu stärken: er selber sei vor zwei Jahren mit dem nun in Rovigo hingerichteten Benedetto in Venedig in ein Gefängnis gedrungen, habe einen „Lutheraner“ aus Cittadella dort zum Anabaptisten gemacht und ihn getauft, nachdem sie den Wärter bestochen hatten. Auch zu dem Benedetto seien „Brüder“ in den Kerker gedrungen. Hauptzweck der gedachten Reisen blieb natürlich die Kräftigung des Gemeinschaftsbewußtseins auf Grund der täuferischen Lehren, Visitation des Zustandes der Gemeinden und gelegentlicher weiterer Betrieb der Propaganda. So stieg Manelfi im September 1551 bei Bartolomeo della Barba in Verona ab, der von Jacometto dem Seilspinner in Vicenza getauft, ihn im Namen der anabaptistisch Gesinnten gebeten hatte, dorthin zu kommen. Es waren ihrer ungefähr 25; sie trafen sich vor dem Thore der Stadt an einer Stelle in den

Bergen, und als er ihnen die Tauflehre der Gemeinschaft dargelegt hatte, stimmten alle bei. Als Manelfi nun aber die christologische Frage und zwar in der radikalen Weise wie die Beschlüsse des „Konzils" dies festgesetzt hatten, behandelte, da erhob sich Einsprache, da wollten sie nicht beistimmen — so ist es ihm denn nicht gelungen, eine wirkliche Gemeinde in Verona zu stiften.

Mochte die Uneigennützigkeit auffeiten der Leiter dieses weit ausgedehnten Gemeinwesens noch so groß sein, so mußte doch die Art der Organisation die Verwaltung desselben zu einer verhältnismäßig kostspieligen machen. Um so schwerer lastete dies auf den Gemeinden, da ihre Angehörigen, wie sich dies schon aus Manelfis Aufzählung ergiebt und durch die venetianischen Akten bestätigt wird, zum großen Teil den untern Ständen, besonders dem der kleinen Handwerker angehörten. Doch gab es auch begüterte Mitglieder: einen Nicola von Alessandria in Treviso nennt Manelfi, der in der ausgiebigsten Weise für die Bedürfnisse der Gemeinschaft beisteuerte, der ihm selber 14 Scudi, der Gemeinde von Ferrara 40 Dukaten und ebenso viel dem oben genannten Tiziano gegeben hat.

Kehren wir zu Manelfi, dem wir diese Nachrichten verdanken, zurück. Auf einer der vielen Reisen, die er — stets in Begleitung eines „Bruders" — machte, um die Gemeinden im Lande zu besuchen, und zwar im Oktober 1551, als er sich gerade in Ravenna und auf dem Wege nach Toscana befand, ward ihm sein Abfall von der römischen Kirche bedenklich — „es gefiel Gott, mich meinen ganzen Irrtum erkennen zu lassen" so drückt er es in dem „Geständnis" aus —, er wußte sich von seinem Begleiter loszumachen, ging nach Bologna, warf sich dem Inquisitor zu Füßen und erbat Wiederaufnahme. Dieser schickte ihn nach Rom vor den Maestro del Sagro Palazzo, wo er am 10. November 1551 anlangte, um dann am 12. zuerst vor dem Sant' Uffizio verhört zu werden. In Rom richtete man, wie immer in solchen Fällen, das Hauptaugenmerk darauf, möglichst viele Namen von Mitschuldigen zu erfahren. Zunächst drang man in ihn, die Liste der Teilnehmer an dem „Konzil" zu vervollständigen; es gelang Manelfi auch, sich auf noch einige Namen zu besinnen. Dann

verlangt man von ihm Aufzeichnung der ihm bekannten „Lutheraner" und „Anabaptisten" an allen Orten, die er besucht habe. In Venedig, sagt er, seien ihm von Anabaptisten erinnerlich ein Messer Bartolo, Holzschuhmacher im Ghetto vecchio; ein Messer Giov. Maria, Degenschmied, in der Frezzaria, nebst seiner Frau; ein Teppichweber im Ghetto vecchio; mehrere Sammetweber und eine Frau. Zwei habe er selbst getauft und im letzten September das Abendmahl mit ihnen gefeiert. In Vicenza betrage die Zahl der Anabaptisten sechzig. Er nennt von ihnen: den Schneider Guiseppe mit dem Beinamen il zingaro (der Zigeuner); den Schuster Messer Giovanni aus Poschiavo und dessen Gehilfen; den Expriester Messer Antonio, der jetzt ebenfalls das Schusterhandwerk betreibt und verheiratet ist; Giovanni Maria Bagozzo; Messer Matteo della Maddalena, Wollschläger, mit Frau und Schwägerin; den in Venedig beim Konzil gewesenen Hieronimo Speranza nebst drei Schwestern; Messer Jacometto, Seilspinner, Bischof und Vorsteher der Gemeinde, welcher viele in Vicenza wieder getauft hat; dann einen Schneider Aloisetto, einen Färber Matteo, einen Schuster Gludio, einen Knopfmacher Jacopo, einen Brotverkäufer, einen Lumpensammler und viele andere. Ein bestimmtes Lokal haben sie nicht, sondern versammeln sich bald hier, bald dort. Die venetianischen Beschlüsse haben sie angenommen und hangen daran. Auch in Padua kennt Manelfi eine Anzahl Anabaptisten mit Namen: Vorsteher der Gemeinde ist — nach dem Weggange des Exabtes Buzzale, den wir unter den Teilnehmern am „Konzil" fanden — ein Bartolomeo aus Padua. Zu den Mitgliedern gehört der Bruder des Buzzale aus Neapel, Benedetto, Student an der Universität. Ferner gehören zu ihnen: ein Messer Francesco, Degenschmied; ein Krämer Salvatore aus Venedig; ein Schuhmacher Biagio; ein Schneider Bernardino nebst Frau u. a. Und so fährt Manelfi fort, die ihm in verschiedenen Städten, auch in und bei Treviso, in Asolo, Cologna, l'Abbazia bei Verona, in Rovigo, Cittadella, Capo d'Istria, Pirano, Conegliano, Momarano und Cherso, bekannt gewordenen Anabaptisten namentlich aufzuzählen, — so ein willkommenes Register für weitere Nachforschungen seitens der venetianischen In-

quisition liefernd. Auch „Lutheraner“ kennt und nennt er in großer Zahl in den meisten dieser Orte, — auf diese näher einzugehen, läge außerhalb der unserer gegenwärtigen Untersuchung gesteckten Grenzen. Es sei nur erwähnt, daß unter den von ihm für Venedig Verzeichneten der Bibelübersetzer Bruccioli und zwei „magnifici“, d. h. Edle, sich befinden, deren Namen nachträglich unleserlich gemacht sind.

Eine beträchtliche Anzahl der von Manelfi namhaft Gemachten begegnet nun in der folgenden Zeit in den Akten der venetianischen Inquisition wieder. Man kann genau verfolgen, wie diese systematisch vorgegangen ist, um die ganze Bewegung, deren Teilnehmer ihr auf diesem Wege in so großer Zahl bekannt wurden, zu unterdrücken. Schon im Dezember 1551 erging an den Podestà von Padua Befehl, die von Manelfi Bezeichneten sämtlich gefangen zu nehmen und nach Venedig überzuführen. Einen schickt dieser schon am 20., dann zwei fernere am 22. und schreibt dazu: ein Dritter — es war der Bruder des Vorstehers Buzzale, der Student Benedetto — sei nicht mehr da, und zwei, der Krämer Salvatore sowie Giangiogia Patricio, habe er noch nicht fassen können. Später hat er auch sie eingeliefert. Zur selben Zeit erging gleicher Befehl an den Rettore in Vicenza: der schickt am 22. Dezember den von Manelfi als Hauptketzer bezeichneten Bartolomeo dalla Barba — von ihm und drei anderen Vicentiner Anabaptisten liegen die Prozeßakten und darin die schließliche Abschwörungsformel vor (S. Uffizio, B. 9). Auch nach Treviso und Asolo erging gleicher Befehl mit ähnlichem Erfolge. So war der erste Hauptschlag schon im Dezember 1551 als gelungen zu betrachten, und im Laufe der nächstfolgenden Jahre spielten sich nun teils vor dem venetianischen Tribunale, teils vor den Bezirkstribunalen im Territorium eine große Menge von Prozessen ab, deren Akten heute noch in dem Staatsarchiv zu Venedig aufbewahrt sind. Einige Beispiele lasse ich folgen: Der von Manelfi genannte Schuhmacher Pietro von Asolo ist eingezogen und durch Drohungen zum Abschwören gebracht worden. Er sagt aus, daß er verführt worden sei durch den inzwischen in Rovigo als Ketzer verbrannten Benetto di Borgo; daß er Sonntags mit anderen

gegangen sei, dem Conventikel beizuwohnen, wo ein „ministro“ eine Stelle aus dem Neuen Testament italienisch vorlas und erklärte; daß er sich dann nach vier Monaten von dem uns bekannten Nicolao von Alessandria habe wiedertaufen lassen (B. 25).

Ein Priester aus Buongiorno della Cava, Don Giovanni Laureto, klagt sich in einer nicht datierten Denunciation selbst an (B. 25), daß er sich den Anabaptisten angeschlossen, an der Wirksamkeit der römischen Taufe gezweifelt, überhaupt die Taufe nur als ein Zeichen angesehen habe, das zum Heile nicht beitrage. „Während ich dieser Sekte angehörte, bezweifelte ich, daß Christus wahrer Gott sei und daß er von einer Jungfrau geboren sei, und ich glaubte, daß die Evangelien verderbt seien. Und da unter den Wiedergetauften über diese Fragen gehandelt wurde und einige sie bejahten, andere sie verneinten, wir aber dem Abte Buzzale, dem man das Amt der Schrifterklärung übertragen hatte, nach einigen Besprechungen und Vorträgen darüber Folge leisteten: so fing auch ich an, sie wie die Übrigen zu bekennen und sie anderen vorzutragen“ ... Es ist klar, daß dies in die Zeit vor dem „Konzil“ von 1550 fällt, als über die christologische Frage noch nicht entschieden worden war, und es weist auch darauf hin, daß der Exabt Buzzale eine hervorragende Stellung in der anabaptistischen Gemeinschaft besaß und ihm auch wohl besonderer Einfluß auf die Beschlüsse des Konzils zugeschrieben werden darf.

Gleichfalls in die Zeit vor dem „Konzil“ fällt die Irrfahrt und der Prozeß des Girolamo Allegretti aus Spalatro (B. 22) — ein Prozeß, der von besonderem Belange deshalb ist, weil er uns einen Blick in die damaligen Beziehungen zwischen den Anhängern der orthodoxen und denen der anabaptistischen Reformation thun läßt und eine Anzahl von Männern vorführt, welche für beide Richtungen von Bedeutung gewesen sind. Allegretti, oder, wie er seit dem Eintritt in den Dominikanerorden hieß, Frà Marco, war Lektor im Kloster zu Spalatro, lernte dort häretische Bücher kennen, verließ den Orden 1549, ging über Venedig nach Poschiavo, wohin er eine Empfehlung an den vor kurzem dorthin geflüchteten Erzbischof von Capo d'Istria, Vergerio, mitbrachte, denn nach Chiavenna, wo er Zeuge von der dogmatischen

Entzweiung zwischen Mainardo, Renato und Negri war. Er geht dann auf Baldassare Altieris Rat nach Basel, wo ihn Curione und andere freundlich aufnehmen, bis er mit Curione in Streit gerät, „weil dieser die Gottheit Christi leugnete", und nach Chiavenna zurückkehrte. Die „Lutheraner" in Cremona berufen ihn als Prediger: er folgt ihrem Rufe, bleibt aber nicht lange, sondern geht nach Gardone am Gardasee, von wo aus er sich im August reumütig dem Vorsteher seines Klosters in Spalatro zu Füßen wirft. Seine Abschwörung datiert vom 18. November 1550. Unter den bei ihm mit Beschlag belegten Papieren befinden sich vier Briefe aus dem Jahre 1550, welche von nicht gewöhnlichem Interesse sind, drei davon im Original, einer in Abschrift. Der erste der drei Originalbriefe ist von Giulio di Milano, der zu Anfang der vierziger Jahre in Venedig als Ketzer ins Gefängnis geworfen — es ist der nämliche, für den Ochino 1542 dort seine Stimme erhob [1]), — sich durch die Flucht rettete und eine gesegnete Wirksamkeit als Pfarrer in Poschiavo geübt hat. Zu Giulio sind Gerüchte gedrungen des Inhaltes, daß der Adressat von dem orthodoxen Glauben abgefallen sei zu den Anabaptisten: auf der Durchreise in Chiavenna habe er sich verdächtig gemacht und durch sein späteres Auftreten in Cremona diesen Verdacht befestigt: Giulio beschwört ihn um Christi und der Gemeinde willen, sich von dem Verdachte zu reinigen, — könne er das nicht, verwerfe er wirklich die Kindertaufe, so müsse der Schreiber sich freilich von ihm scheiden und erkläre vor Gottes Angesicht, daß er nichts mehr mit ihm zu thun haben wolle. Der Brief bildet trotz dieser entschiedenen Wendung ein herrliches Zeugnis für die Milde und Frömmigkeit, ebenso wie für den sittlichen Ernst und den Eifer seines Verfassers. Er datiert vom 14. Juni 1550. Die beiden folgenden sind von je einem hervorragenden Mitgliede der evangelischen Gemeinde in Cremona, wo Allegretti sich trotz der Kürze seiner Wirksamkeit die Liebe aller erworben zu haben scheint. Nicolao Fogliato schreibt unter dem

---

[1]) Vgl. meine Biographie Ochinos, S. 109, wo derselbe übrigens irrtümlich Terenziano zubenannt ist.

20. und Thomas Pueraro unter dem 29. Juni — Briefe, welche beachtenswerte Zeugnisse für ein hohes Maß christlicher Einsicht und warmer Liebe zur evangelischen Wahrheit auffeiten der Schreiber darstellen. Der vierte Brief endlich ist ein sehr merkwürdiges, nur in Abschrift erhaltenes, Aktenstück: ein Kollektivschreiben der Vertreter der Gemeinde in Cremona vom 3. Juli 1550 als Antwort auf eine Zuschrift Allegrettis, in welcher er die verheißungsvolle Lage seiner neuen Gemeinde in Gardone geschildert hatte. Gegen die Verleumdungen, welche er erfahren habe, — Giulio von Milano hatte sich auf Nachrichten aus Cremona bezogen — stellen sie sich auf seine Seite; er hat ihnen offenbar seine wahren Ansichten über die Kindertaufe nicht enthüllt. Drei Brüder sollen das Gemeindeschreiben überbringen und sind beauftragt, wo nötig, selbst Zeugnis für Allegretti abzulegen; mit der Bitte, der eigenen Gemeinde den brüderlichen Gruß der Gemeinde von Cremona zu sagen, schließt der Brief. Dieser Brief sollte — ach! — das letzte Lebenszeichen einer blühenden evangelischen Gemeinde sein. Was schon Pueraro kurz vorher an Allegretti gemeldet hatte, nämlich, daß soeben die Verfolgung der „Ketzer" dort ins Werk gesetzt werde, das nahm schon bald so erschreckenden Umfang an, daß die Evangelischgesinnten sich gezwungen sahen, die Stadt zu verlassen. Nicht weniger als achtzig von ihnen sind im Laufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach Genf entflohen [1]) — darunter schon 1551 Fogliato und Pueraro selbst, sowie die meisten der Übrigen, welche als Vertreter der Gemeinde das Schreiben an Allegretti unterzeichnet haben. Ja, es liegt am nächsten, anzunehmen, daß gerade durch dieses Schreiben die Inquisition die Häupter der Gemeinde in Cremona kennen gelernt hat.

Aus den Verhören Allegrettis und anderer, wie sie den Akten beiliegen, erfahren wir auch einiges über die Art, wie der Anabaptismus nach Gardone gebracht worden ist: ein Arzt aus Cremona, Messer Stefano de' Giusti, hat zuerst das Unkraut eingesäet;

---

[1]) Vgl. das Verzeichnis bei Galiffe, Le Refuge italien à Genève, S. 129 ff. (Genf 1881).

dann hat sich in dem Hause eines Gio. Marco Rampino ein Mittelpunkt für diese Anschauungen gebildet: außer dreien, welche diesen Namen tragen, werden noch Messer Settembrino, Messer Zani = Giovanni, sein Bruder, und Messer Josaphat Cipriano als Hauptvertreter der anabaptistischen Richtung namhaft gemacht. Die Inquisition hat diese Bewegung erstickt. Außer Allegrettis Abschwörung, die aus Rücksicht auf den Orden im geheimen geleistet wurde, liegt noch die des Arztes de Giusti (vom 20. Dezember 1550) bei den Akten: öffentlich nach der Messe und vor allem Volk hat er sie leisten müssen. Seit dieser Zeit verlautet nichts mehr von anabaptistischen oder auch evangelisch-orthodoxen Bewegungen am Ufer des Gardasees, — nur daß unter dem 14. Oktober 1563 der Rat der Zehn dem Gesandten in Rom mitteilt, es sei schon Auftrag gegeben, daß „jene schändlichen Ketzer zu Gardone eingezogen und mit dem Tode bestraft werden sollten" [1]).

Mittlerweile hatte die Verfolgung des Anabaptismus an den von Manelfi bezeichneten Orten begonnen. Da er selbst der radikalen Richtung angehört und zumeist deren Anhänger namhaft gemacht hatte, so wandte sich die Verfolgung natürlich zunächst gegen diese. Das von der venetianischen Inquisition gesammelte darauf bezügliche Material ist noch in ziemlicher Vollständigkeit in den Aktenfascikeln des Sant' Uffizio im Staatsarchiv erhalten. Das Vorgehen ist in allen einzelnen Fällen das nämliche: auf Antrag des Inquisitors resp. des päpstlichen Legaten erteilt der Rat der Zehn Befehl zur Verhaftung des Ketzers; die Voruntersuchung wird entweder an Ort und Stelle durch die bischöfliche Kurie geführt, oder der Angeklagte resp. Verdächtige wird nach Venedig geschickt, um dort unter Assistenz der drei „Savj" verhört und abgeurteilt zu werden. Da man nun in Übereinstimmung mit der Praxis des römischen Tribunales jeden Angeklagten auf das genaueste nach dem Namen etwaiger „Mitschuldigen" fragte, um dann auch gegen diese vorzugehen, und da außerdem in

[1]) Cecchetti, La Rep. di Venezia e la Corte di Roma [1874], vol. I, p. 25.

Venedig mehr als anderswo das System der geheimen Denunziationen schon inbezug auf politische, besonders aber auch religiöse Ansichten und Abweichungen im Schwange war, so ist es nicht zu verwundern, daß durchweg reichliches Material vorlag und daß im Anschluß an einen Prozeß und infolge der hier gegebenen Fingerzeige oft zahlreiche neue von mehr oder weniger Umfang geführt wurden.

An dem nämlichen Tage, an welchem infolge der Denunziation Manelfis der Podestà von Padua einige von den Leitern der dortigen Anabaptistengemeinde nach Venedig absandte, ließ der Rat der Zehn auch Befehl nach Verona ergehen, dort einen besonders eifrigen Anabaptisten, den oben genannten Bartolomeo della Barba, gefangen nach Venedig zu schicken. Bereits im Juli 1550 hatte in Verona eine Untersuchung gegen diesen vor dem bischöflichen Tribunale geschwebt; sie war zwar ohne definitives Resultat für den Angeklagten geblieben, hatte aber eine Reihe von interessanten Einzelheiten ans Licht gebracht. Nach seinen und anderer Aussagen war Bartolomeo zwischen 1542 und 1549 in Deutschland gewesen, wo er mit der neuen Lehre bekannt geworden war. Als Gesinnungsgenossen in Verona hatte er siebzehn, meist Handwerker, bezeichnet, die dann auch unter dem 21. Juli 1550 sämtlich citiert wurden. Aus ihren Geständnissen geht hervor, daß man sich im Hause eines Tiberio da Olive versammelte, daß dieser in dogmatischen Fragen den Ausschlag gab, daß eine Anzahl von häretischen Büchern von ihnen gelesen wurden, z. B. das „Benefizio" und das „Sommario della Sacra Scrittura"; auch die „Tragedia del libero arbitrio" von Negri und „Pasquino in Estasi", diese bekannte beißende und glänzende Satire von Celio Secondo Curione; endlich Schriften von Ochino und von Bullinger, Brenz, Bodius u. a. sind in ihren Händen gewesen. Das Tribunal in Verona scheint den angeklagten Bartolomeo wieder freigelassen zu haben — wenigstens giebt Manelfi an, im Jahre 1551 wieder in dessen Hause gewohnt zu haben —, als aber gegen Ende 1551 plötzlich das Vorgehen auf der ganzen Linie erfolgte, ward er von neuem gefänglich eingezogen. In Venedig nun erhielt der Prozeß seinen definitiven Abschluß in Gestalt eines Urteils,

welches dem Angeklagten — da er „freiwillig“ Abschwörung geleistet — nur eine Anzahl von kanonischen Pönitenzen auferlegt. Die ihm beigefügte von Bartolomeo unterzeichnete und in Verona öffentlich verlesene Abschwörungsformel bezeichnet genauer, als das sonst wohl geschieht, die einzelnen ketzerischen Lehren, denen er sich hingegeben hatte: daß nicht die römische Kirche die wahre christliche Kirche sei, sondern die der Anabaptisten; daß er sich habe von neuem taufen lassen, in der Meinung, daß die Heilswirkung der Taufe durch den eigenen Glauben bedingt sei; daß man ihn überredet habe, Jesus Christus sei wie jeder Mensch geboren worden; daß Jesus Christus nur ein gottgesandter Bote sei, nicht der Erlöser, und daß er nur deshalb in die Welt gekommen sei, um Gottes Erlösungsratschluß (la buona volontà di Dio) offenbar zu machen; daß Gott kein Tyrann sei, dem erst das Blut seines Sohnes genugthun müsse; daß es für die Gottlosen keine Auferstehung gebe: stürben sie, so sei das, als ob ein Tier stürbe; daß es keine Hölle gebe, ausgenommen das Grab. „Das hat mir“, setzte Bartolomeo hinzu, „so viel zu schaffen gemacht, daß ich weder Tag noch Nacht Ruhe finden konnte und mein Gewissen immerfort beschwert war. Auch habe ich über diese Ansichten noch mit andern geredet und mich mit ihnen versammelt, um darüber zu verhandeln . . .“.

Dieses letztere weist vielleicht auf die Teilnahme Bartolomeos am „Konzil“ von 1550 hin — er wäre dann der in Manelfis Geständnis nicht mit Namen genannte Vertreter der Gemeinschaft aus Verona. Die beiden letzten in der Abschwörung widerrufenen Sätze decken sich mit den Beschlüssen 6 und 8 des „Konzils“, und die Ansicht von der Person Christi, wie sie hier aufgestellt wird, stimmt mit der des 1. Konzilsbeschlusses überein, während seine Ansicht von der Erlösung ebenso wie der 10. Beschluß die Geltung des Todes Christi als Sühnopfer ausschließt.

Die mit dem reichlichen seit Manelfis Verrat zugebote stehenden Materiale eingeleitete Verfolgung, wie sie fast gleichzeitig im ganzen Dominium losbrach, konnte nicht umhin, auf den Fortgang der Bewegung lähmend zu wirken, ja ihren Bestand ernstlich in Frage zu stellen. In Venedig mochte man an der leitenden Stelle

mit Überraschung von der ungeahnt weiten Verbreitung der Ketzerei Kenntnis nehmen: so viel wenigstens war klar gestellt, daß Rom nicht übertrieb, wenn es klagte, daß das ganze Dominium infiziert sei und daß es nicht ohne Grund außergewöhnliche Maßregeln dagegen forderte. Freilich veranlaßte die Verschärfung, in welche der Senat einwilligte, auch die Anabaptisten und ihre Gemeinden zu um so größerer Vorsicht. Nachdem der erste Sturm vorübergegangen, hören wir — etwa seit 1552 — wenig mehr von besonders bemerkenswerten und instruktiven Fällen auf längere Zeit hin, ja bis zum Ende der fünfziger Jahre. So lassen uns die Akten auch im Stich, wenn wir sie um das Schicksal der anabaptistischen Gemeinde in Vicenza befragen — von anderer Seite kommt uns ein Wink, daß sie 1553 noch bestand, und zwar durch die Nachricht, daß Gribaldi den „Brüdern zu Vicenza" die Hinrichtung Servets mitgeteilt hat.

Selbstverständlich hatte die Verfolgung im venetianischen Gebiet ebenso wohl die Dogmatisch-gemäßigten wie die Radikalen unter den Anabaptisten getroffen. Während aber nach Ausweis der Zahlenverhältnisse bei dem „Konzil" von 1550 zu dieser Zeit die Mehrzahl der letzteren Richtung angehörte, scheint sich dieses Verhältnis im Laufe des folgenden Jahrzehnts geändert zu haben, wenigstens ist zweifellos die Zahl der Dogmatischgemäßigten, die zwar die Kindertaufe verwarfen, aber die Artikel des Apostolischen Bekenntnisses annahmen, am meisten — auch mehr als die der Orthodoxen — gewachsen und zwar so, daß die Bewegung gleichmäßig an den verschiedensten Punkten des Dominiums zutage tritt. Wie uns das Geständnis des Manelfi sehr brauchbares Material gegeben hat, um eine Art von statistischer Übersicht für die Zeit bis 1551 zu gewinnen, so mag eine 1559 oder 1560 aufgestellte und unter den seinerzeit beschlagnahmten Papieren eines gefangenen Anabaptisten von der gemäßigten Richtung von mir aufgefundene Liste der „Brüder" in ähnlicher Weise für diese spätere Zeit verwertet werden.

Die Persönlichkeit, der wir diese Liste verdanken, ist eine in hohem Grade interessante. Sie stellt in sich eine ganz neue Phase des italienischen Wiedertäufertums dar; nämlich wie es sich ge-

staltet hat durch eine in den fünfziger Jahren hergestellte enge Verbindung mit den Huterschen „Brüdern" in Mähren, also der dort seit Jahrzehnten konsolidierten gemäßigten Richtung der Täufer. Bei unserem Gherlandi ist zugleich der nicht übermäßig häufig begegnende Fall eingetreten, daß das evangelische Bekenntnis einen wirklich treuen, tief religiösen, bis zum äußersten standhaft bleibenden Jünger aus dem Stande der römischen Kleriker heraus an ihm gewonnen hat.

Giulio Gherlandi — auch Guirlanda genannt — aus Spresiano bei Treviso, bei dem ersten Verhör vom 14. Oktober 1561 anscheinend „etwa 40 Jahre alt", war, wie er in dem unter dem 21. Oktober 1561 im Kerker aufgesetzten „Bekenntnisse" (s. u.) erwähnt, von seinem katholischen Vater zum geistlichen Stande bestimmt worden und hatte auch die Subdiakonatsweihe erhalten. Während ihn der Gegensatz, wie Amt und Leben der vielfach lasterhaften Priester ihn bildeten, lebhaft beschäftigte, fiel ihm eines Tages beim Lesen des Breviers das Wort Matth. 7 ins Auge: „Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind — an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Das brachte ihn zu ernster Selbstprüfung — endlich entschied er sich. „Ich verließ Rom; denn wer Sklave ist, kann nicht die Freiheit predigen, und wer die Sünde thut, ist ihr Knecht. Ich suchte nach einem Volke, welches durch das Evangelium der Wahrheit von der Knechtschaft der Sünde frei wäre und in einem neuen Leben wandelte — einem Volke, das Seine heilige unbefleckte Kirche ist, geschieden von den Sündern, ohne Runzel und ohne Fehl . . .".

Aus seinen Verhören gehen nun die folgenden Einzelheiten hervor: Um das Jahr 1549 hatte der uns bekannte Nicolao d'Alessandria ihn auf Villa Lancenigo bei Treviso wiedergetauft. Später hat er selbst einige andere getauft, darunter einen gewissen Filippo aus Sicilien und einen Leonardo aus Verona. Kein Zweifel, daß er zunächst der nämlichen Richtung sich anschloß, welcher jener Nicolao bereits angehörte, nämlich der radikalen. Das tritt auch noch bei einzelnen der dogmatischen Punkte hervor, welche das am 13. Oktober 1562 gefällte Urteil als Anklage gegen ihn,

der diese Lehren gehegt habe, verwendete, obwohl er mit Bestimmtheit erklärt hatte, daß er jetzt die Zwölf Artikel annehme. Wann er die radikalen Anabaptisten verließ, um sich den Huterschen Brüdern anzuschließen, ist aus seinen Papieren nicht genau ersichtlich. Da wir aber erfahren, daß er schon 1557 einmal von Mähren aus nach Italien zurückgesandt worden ist, so ist es klar, daß Gherlandi spätestens in diesem Jahre Mitglied der „Gemain" geworden sein muß. Übergeführt zu den mährischen Wiedertäufern hatte ihn Francesco della Saga aus Rovigo, der auch, gleich ihm der Gewalt der venetianischen Inquisition verfallen, seine Standhaftigkeit im Glauben mit gewaltsamem Tode büßen sollte.

Die Nachrichten, welche uns über diese beiden die Akten der Inquisition geben, werden ergänzt durch Notizen in den „Denkbüchlen" oder „Chroniklen" der mährischen Wiedertäufer, welche den verehrten treuen „wälschen Brüdern" dankbare Erinnerung weihen [1]), von denen der eine, Saga, 1561 zum „Diener am Evangelium" erwählt worden war.

Es mag in den ersten Märztagen 1559 gewesen sein, als Gherlandi von neuem Nikolsburg in Mähren verließ, um die „Brüder" in Italien zu besuchen. Zwei Gleichgesinnte, Matteo und Bernardo, begleiteten ihn. Saga gab ihnen einen Brief an einen Gesinnungsgenossen in Vicenza, die „Gemain" aber ein Empfehlungsschreiben allgemeinerer Art mit, dessen Eingang folgendermaßen lautete: „Wir, die durch Christum geheiligte und in die Gemeinschaft Gottes des Vaters und seines Sohnes Jesu Christi aufgenommene Gemeinde, zusammen mit den Ältesten und Dienern (= Predigern), wünschen allen denen, die in Italien sind und vollkommen in der Wahrheit leben wollen, die Einsicht in den göttlichen Willen: damit sie mit aufrichtigem Gemüte Christum in

[1]) Nachdem im Jahre 1850 eins dieser „Denkbüchlen", welches auf der Hamburger Stadtbibliothek aufbewahrt wird, in nur zu knappen Auszügen veröffentlicht worden ist (Archiv f. d. Kunde österreich. Gesch.-Quellen, Bd. V), hat 1883 Herr Hofrat Dr. Beck in Wien eine Synopse der sämtlichen erhaltenen geliefert (Fontes Rerum Austriacarum, Bd. XLIII) und dadurch sowie durch seine reichlichen litterarischen Nachweise erst den Grund zu genauerer Kenntnis der anabaptistischen Bewegung in Österreich-Ungarn gelegt. Über Sagas Wahl vgl. hier S. 212.

seiner Kraft erkennen, ihn umfassen, ihm sich hingeben und dadurch seiner Gemeinschaft und des ewigen Lebens teilhaftig werden. Also sei es!" Das Schreiben geht davon aus, daß einige aus Italien sich der Gemeinschaft angeschlossen haben und nun wünschen, den Frieden, den sie selbst gefunden haben, auch ihren Volksgenossen zu bringen. Die Gemeinde sei gern darauf eingegangen, habe ihnen die Erlaubnis dazu erteilt, halte aber für nötig, einiges hervorzuheben, worauf besonders zu achten sei. Zunächst betreffs der Lehre von der Menschwerdung Christi, die viel Verwirrung und Streit angerichet habe, sofern die Ansichten schwankten zwischen den beiden Extremen: daß Christus sein Fleisch vom Himmel mitgebracht habe — oder aber daß er von Josephs Samen gezeugt sei: beide Ansichten seien falsch —, die allein richtige Mitte finden sie in der Erzählung der biblischen Vorgeschichte. „Wenn nun" — so schließt das Schreiben unter deutlicher Anspielung auf die im venetianischen Konzil 1550 festgestellten Lehrpunkte — „auch noch andere Irrtümer sich unter euch finden, betreffs der Auferstehung der Toten oder in der Lehre von den Engeln und Teufeln, oder in anderen Dingen, so denken wir doch, daß wenn Ihr an diesen Artikel glaubt, Ihr auch bald bezüglich der anderen Euern Sinn ändern und Euch von Gottes Geist in der Kirche leiten lassen werdet ...".

Um nun die Propaganda wirksam in die Hand nehmen zu können, brachte Gherlandi ein Verzeichnis von solchen mit, welche in den verschiedensten Orten, vornehmlich des Dominiums, der anabaptistischen Lehre ergeben waren und von denen man voraussetzte, daß sie zur Förderung des gemäßigten Anabaptismus bereit sein würden. Dieses Verzeichnis, übrigens von Gherlandi selbst als unvollständig bezeichnet, liegt den Akten bei. Es ist nachträglich noch durch eine Liste von „Mitschuldigen" ergänzt worden, welche der Notar der Inquisition aus Angaben in den Verhören aufgestellt hat. Wir werden hier wieder mit einer großen Anzahl von Anabaptisten bekannt gemacht: für Venedig hat Gherlandi sechs verzeichnet, darunter einen Handschuhmacher, einen Zimmervermieter und einen, der Fenstervorhänge macht; für Padua einen Bäcker und eine Frau; für Vicenza fünf, von denen einer, der

Bechermacher Giov. Pietro in der Pfarrei San Rocco, noch den unter dem 5. März 1559 von Francesco della Saga aus Mähren geschriebenen besonderen Empfehlungsbrief zugunsten der „Brüder", nämlich Gherlandis und seiner Begleiter, erhalten sollte. Die übrigen Orte, für welche Adressen vorliegen, sind die folgenden: Malborghetto, Gemona, Riva Rotta, Thisana di San Michele, Villa nova, San Mauro, Cinto, Noventa, Spresiano, Treviso, Villorba, Arcade, La Mira, Mezzastrada, Villa Verla (?), Isola im Val Lugana, Piove, Valdagno, Verona, Castel S. Felice, Bergamo, Maderno, Feltre, Fonzas (?), Görz, Casuol (?), Cittadella, San Bastian, Trieste, Lugo, Gorgo (Borgo?), Mantua, Viadana, Guastalla, Dose (?), Lucera e Rezuol (?), Mestre, Gazo, Scandolara, Gesalte (?), Rivasecca, Formegan (tra Feltre e Cividal), Cao del Ponte, Primer, Pel (?) und zwei nicht näher bezeichnete Orte bei Poschiavo und bei S. Maurizio; endlich Ferrara und Udine. Wenn man nun dazu noch die „Mitschuldigen" aus der Liste des Notars rechnet, die sich in Capo d'Istria, Oderzo, Bassano, le Tezze, Musolenta, Marostega, Serravalle bei Cividale, Asolo, S. Zenone und Musastretta befinden, so erhellt eine erstaunlich weite Verbreitung der Bewegung schon aus den Akten dieses einen Prozesses. Aber es scheint, daß Gherlandi nicht in die Lage gekommen ist, von seinen Adressen und Empfehlungen viel Nutzen zu ziehen. Wenigstens hören wir von seiner Wirksamkeit nichts, wissen allerdings auch nicht, wie lange er innerhalb der Grenzen Italiens frei seinem Zwecke hat nachgehen können. Im Venetianischen ist er seit Weihnachten 1560 mit einem Italiener thätig gewesen. Wenn er — was nicht zu bezweifeln — den Brief des Saga an den Bechermacher in Vicenza selbst aus Nikolsburg mitgebracht, also die Reise von dort nicht vor dem 5. März 1559 angetreten hat, so mag er etwa im April 1559 die venetianische Grenze überschritten haben. Vielleicht aber liegt ein abermaliger Aufenthalt in Mähren dazwischen, denn vor uns taucht sein Name erst bei dem ersten Verhör am 14. Oktober 1561 auf, und wir hören durch ein von ihm an die „Gemain" gerichtetes Schreiben vom 4. Oktober 1561 nur, daß ihn ein „Bandito" aufgegriffen und nach Venedig geliefert hat. Als er

dieses Schreiben, welches übrigens nicht an seine Adresse gelangt ist und noch jetzt den Akten beiliegt, verfaßte — es war das erste Mal, daß sich seit seiner Abreise aus Mähren die freilich trügerische Aussicht bot, einen Brief an jene besorgen lassen zu können! — da befand er sich gefangen in einem dem Grafen Giovanni San Polo zugehörigen bei San Giovanni in Bragora gelegenen Hause. Das Schreiben Gherlandis atmet die feste Zuversicht, daß Gott alles zu Seiner Ehre lenken werde und erbittet die Fürsprache der Brüder, auf daß er selbst fest bleibe in dem Bekenntnis der Wahrheit.

Von besonderem Belange ist nun außer diesem Briefe und dem Schlußurteil des Tribunales jenes dritte schon erwähnte Schriftstück, in welchem Gherlandi ein umfassendes Bekenntnis seines Glaubens ablegt „in Furcht und Zittern angesichts der Wichtigkeit des Werkes“, aber auch im Vertrauen auf Gott und in Einfalt und Aufrichtigkeit. Nachdem Gherlandi berichtet hat, wie er durch das oben erwähnte Schriftwort zur Umkehr getrieben worden sei und endlich das dem Herrn heilige Volk in Gestalt der Gemeinschaft der „Brüder“ gefunden habe, giebt er über die grundlegenden Wahrheiten des Glaubens die folgende Auskunft: „In der (wahren) Kirche glaubt man — und also bekenne auch ich — an einen Gott, der ohne die Grenzen von Anfang oder Ende in und durch sich selbst besteht. Deshalb kommt der hehre Name ‚Gott‘ ihm allein zu; er ist es, der Himmel und Erde und alles, was darauf ist, geschaffen hat und der alles durch den Rat seines Willens wirkt. Ihn darf man nicht fragen: warum hast du dies oder das gethan? Dieser Gott hat den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen; aber durch die Mißgunst des Teufels ward Adam verführt, und nachdem er zum Übertreter des göttlichen Gebotes geworden, erkannte er, daß er nackt sei. Und er war dies auch in der That — ermangelte er doch der Gnade und Gabe Gottes, und war doch sein Fall so tief und derart, daß nicht nur er, sondern auch alle seine Nachkommen ohne irgendeine Hoffnung auf Heil geblieben sein würden, wenn nicht Christus, der verheißene Same, dagewesen wäre.“ Und so legt Gherlandi die Heilslehre ganz in orthodox-evangelischer

Form dar, um dann, auf sein Leben zurückblickend, folgendermaßen fortzufahren: „Als ich zuerst die Kirche der Brüder in Mähren kennen lernte, achtete ich auf ihr Leben, ihre Einrichtungen und ihr Verfahren und fand nichts, was mir Anstoß gegeben hätte, sondern erbaute mich vielmehr an ihrem guten Beispiele. Denn ich sah nur Friede, Ruhe und Liebe unter ihnen. Nach zehn oder vierzehn Tagen hatte ich soweit Vertrauen gewonnen, daß ich mit ihnen meinen Glauben besprach; indem ich denselben mit dem ihrigen verglich, gefiel mir dieser. Da ich aber fand, daß sie nicht mit dem übereinstimmten, was damals einige in Italien über die Menschwerdung Christi lehrten, so erbat ich von der Gemeinde die Erlaubnis, nach Italien zu reisen und meine Freunde zu warnen, damit nicht jene pestbringende Lehre noch mehr Unheil anstiften möchte. Das gestattete mir die Gemeinde und gab mir ein Schreiben mit, welches in Abschrift vorliegt. Als ich nun nach Italien kam, beschlossen diejenigen, welche sich der Gemeinde unterwerfen wollten, nach Mähren zu ziehen, weil kein Diener am Wort in Italien war. — Die Gemeinde beobachtet nun bei der Aufnahme neuer Mitglieder die folgende Ordnung: Man läßt sie erst 8 oder 14 Tage oder auch einen Monat warten, damit sie nach Einsicht in das Leben und Wesen der Gemeinde zu festem Entschlusse kommen. Wenn sie dann nach mehrmaliger Ermahnung erklären, daß sie bis zum Ende beharren und getauft werden wollen, so giebt ihnen der dazu erwählte Diener am Wort die Taufe im Namen des Vaters u. s. w." Außer der Taufe beschreibt Gherlandi noch zwei religiöse Funktionen: den Gottesdienst am Sonntag und die Ausstoßung resp. die im Falle der Reue erfolgende Wiederaufnahme von Gliedern der Gemeinde. Zum Schluß bemerkt er den Herren vom Inquisitionstribunal gegenüber, die ihm das Bekenntnis abgefordert haben: „Nehmt es nicht übel, daß ich so einfach schreibe; ich bin ja in der kunstmäßigen Darstellung nicht erfahren, sondern ein armer Laternenmacher — arm bin ich freilich nicht, da ich mit meinem Schicksal zufrieden bin." [1])

Dieses Zufriedensein Gherlandis sollte schon bald auf die här-

[1]) S. das ganze Schreiben im Anhang.

teste Probe gestellt werden. Nachdem das „Bekenntnis“ in die Hände der Richter gelangt und als hinreichender Beleg seiner Ketzerei erkannt worden war, schickte das Tribunal den Minoriten P. Giov. Maria aus Cremona, um den Gefangenen auch mündlich über die betreffenden Glaubenssätze zu vernehmen. Unter dem 27. November 1561 berichtet dieser, daß er ihn als Ketzer befunden habe. Zwei Tage nachher schickt man ihm zwei andere Minoriten zu, P. Eliseo und P. Pietro, die ihm mit Konzilsbeschlüssen, Vernunftgründen und Bibelstellen ohne Erfolg zusetzen. Dann läßt man Zeugen kommen, die ihn nur oberflächlich kennen und nichts Bestimmtes über ihn aussagen. Ein viertes Verhör findet am 26. April 1562 statt — Gherlandi bleibt „verstockt“. Da bestellt man ihn wieder auf den nächsten Dienstag, „um das definitive Urteil zu hören“. Allein das Urteil ist doch nicht an dem bezeichneten Termine gefällt worden — was die Erledigung der Sache hintan gehalten hat, wissen wir nicht —, am 17. September 1562 fand ein abermaliges Verhör des Angeklagten statt.

Die Kunde von Gherlandis Verhaftung und von dem voraussichtlichen Ausgange seines Prozesses war, obwohl er direkte Nachricht an die Gemeinde nicht hatte gelangen lassen können, doch zu den Brüdern gedrungen. Auch hatte man ihm im geheimen Unterstützungen zugehen lassen können. Da wollte es das Geschick, daß am 1. September 1562 in dasselbe Gefängnis, in welchem Gherlandi schmachtete, ein zweiter Vertreter der anabaptistischen Lehren gebracht wurde: jener Francesco della Saga, welcher ihm unter dem 5. März 1559 einen Empfehlungsbrief an den anabaptistisch gesinnten Bechermacher Giov. Pietro in Vicenza mitgegeben hatte und der nun, als er nach einer Visitationsreise im Venetianischen eben im Begriff war mit 22 Gefährten nach Mähren hinüberzugehen, in Capo d'Istria gefangen genommen und nach Venedig abgeliefert worden war. Über diesen Saga und zwei andere mit ihm gefangen genommene Anabaptisten, Antonio Rizzetto aus Vicenza und Nicolao Buccella aus Padua, haben wir ausführliche Nachrichten teils in den gerichtlichen Materialien (Arch. di Stato, S. Uff. B. 19), teils in den „Denkbücheln“ der mährischen Wiedertäufer, teils in verschiedenen von Saga ver-

faßten Schreiben, besonders einem eingehenden Bericht aus dem Kerker an die Gemeinde (1563), welcher zwar im Original nicht mehr erhalten, von dem aber eine deutsche Übersetzung in der Graner Metropolitan-Bibliothek und der des Preßburger Domkapitels vorhanden ist.

Francesco della Saga aus Rovigo, geboren 1532, war als Student in Padua nach einer schweren Krankheit durch ein ernstes Wort eines dortigen Handwerkers zum Nachdenken über sein bis dahin loses Leben und zur Einkehr veranlaßt worden. Gegen Ende der fünfziger Jahre finden wir ihn als Mitglied der Brüdergemeinde in Mähren, wo er das bescheidene Handwerk eines Schneiders betrieb, sich aber der allgemeinsten Achtung und Liebe erfreute. Mittlerweile war sein Vater in Rovigo gestorben und die Erbschaftsangelegenheiten riefen ihn mehrmals nach Italien zurück — Reisen, die er stets auch im Interesse der Propaganda nutzbar zu machen suchte, wie denn ein Frà Cornelio von ihm im Verhöre aussagt, daß er oft in das Polesine gekommen sei, um dort „Brüder“ zu besuchen und solche nach Mähren zu führen, z. B. Donna Lucia, Schwiegertochter eines Juan Beato aus der Villa Conca di Rama, Donna Catarina, dessen Frau und ein Mädchen von zehn Jahren. So ging er auch 1562 über die Alpen. Mit ihm war Antonio Rizzetto aus Vicenza. Ihre Bemühungen waren von gutem Erfolge begleitet: Der Herr habe ihnen eine offene Thür gezeigt, ihrer viele auch in Welschland groß zu machen und zur Gemain zu bringen, schreibt er. Die Ursache aber ihrer Gefangennahme sei diese: Der Schweizer Alexius von Belnitz (Alessio Todeschi aus Bellinzona), der einmal bei der Gemeinde in Mähren gewesen, um sich ein Modell einer Ochsenmühle zu holen, sei zu ihnen gestoßen und habe erst freundschaftlichen Umgang mit ihnen gepflogen, dann aber plötzlich an sie die Forderung gestellt, ihm 50 Kronen (Scudi) zu zahlen, die ihm angeblich der Bruder des anabaptistischen Arztes Buccella in Padua schuldete. Mit seiner Forderung abgewiesen, habe er sie verfolgt und verklagt und es zuwege gebracht, daß, als ihrer zwanzig und einige gerade in einem Schifflein von Capo d'Istria abstoßen wollten, um über Triest nach Mähren zu reisen, die drei

Führer, nämlich Saga selbst, Rizzetto und der Arzt Nicolao Buccella, gefänglich eingezogen und dem Rate der Zehn in Venedig zugesandt worden seien. Die Gefangennahme erfolgte am 27. August 1562, und der bei den Akten liegende Bericht des Podestà von Capo d'Istria, Hier. Landi, an den Rat in Venedig bestätigt die Angaben Sagas und giebt noch einige Einzelheiten an die Hand, z. B. daß die zwanzig, welche mit Saga in Capo d'Istria waren, aus Cittadella — also aus der Gemeinde, die sich den radikalen Anabaptisten nicht angeschlossen hatte — stammten und ruhig weiter gezogen sind. Als nun die Gefangenen — außer den dreien war es noch der Sohn des Rizzetto nebst einem andern jungen Manne und der Verräter Alessio selbst, welcher sich durch unbedachtes Reden gegen die römische Kirche auch verdächtig gemacht hatte — in das Gefängnis bei San Giovanni in Bragora eingeführt wurden, erkannte Gherlandi aus seiner Zelle den Freund und rief ihm erst in deutscher, dann in italienischer Sprache zu. Seitdem haben sie viel mit einander geredet, und Saga hat viel Trost und auch Belehrung, wie er sich dem Tribunale gegenüber zu verhalten habe, empfangen. Nach Monatsfrist (am 26. September) führte man ihn zum erstenmale vor das Gericht; nachdem die Personalfragen erledigt, verlangte man von ihm ein Bekenntnis, welches er in vorsichtiger Weise gab. Am 20. Oktober fand das zweite, am 5. November das dritte Verhör statt, denen dann noch mehrere mit durchschnittlich vierwöchentlicher Pause folgten. Ehe Saga zum zweitenmale vorgefordert wurde, erging in dem Prozesse Gherlandis die Entscheidung. Es war, wie erwähnt, am 23. Oktober 1562, als man ihm das Todesurteil sprach. Noch am 3. Oktober hatte er auf die Ermahnung der Richter, seine religiösen Meinungen fahren zu lassen, geantwortet: das seien keine „Meinungen“ sondern die Wahrheit, für die zu sterben er bereit sei; und das letzte Wort, welches er dem Pfarrer von San Giovanni Decollato, der den letzten Bekehrungsversuch an ihm machen sollte, zurief, war nach dessen Bericht: „Vor Gott allein soll man sich beugen und nicht vor Menschen!“ Das Urteil, wie alle derartige, „in Christi Namen und Gott allein vor Augen“ von den Richtern erlassen, geht davon aus, daß Gherlandi

durch die Verhöre, die Aussagen anderer und sein eigenes schriftliches Bekenntnis der anabaptistischen und anderer Ketzereien hinlänglich überführt sei, die dann einzeln aufgezählt werden; es erwähnt, daß alle Versuche, ihn auf den rechten Weg zurückzuführen, gescheitert seien, und ordnet darauf hin an, daß die Degradation von dem durch die Subdiakonatsweihe ihm erteilten kirchlichen Grade an ihm vollzogen und er dann sofort „den Dienern dieses heiligen Tribunales übergeben und durch sie hinausgebracht und ertränkt werde". So geschah es. In solchem Falle war es üblich, den Verurteilten zur Nachtzeit in einer Barke hinauszufahren; an bestimmter Stelle wartete eine zweite: man legte ein Brett quer über beide, beschwerte es mit Steinen und band den Verurteilten darauf fest, ließ dann die Barken auseinanderfahren — das Brett versank, und „nur die Lagune erfuhr das Geheimnis dieser Todesart". Gherlandis letztes Wort war ein Gruß an die Gemeinde. Auf einen Papierfetzen hatte er ihn geschrieben und durch den Wärter an Saga gelangen lassen; der hat ihn weiter besorgt. „Und ob sie ihn wohl nächtlicherweil", fährt Saga in seinem Berichte fort, „haimlich ertrenkgt haben, so wird doch solchen sein Tod nicht desto weniger zur Verderbnis der Lügen und zur Offenbarung der Wahrheit bei allen zum Leben Erwählten nicht verhalten bleiben, sondern kundt und offenbar werden. Welcher uns Allen ein großer Trost und Spiegel der Kraft, zu thun ein gutes Bekenntnis bis in den Tod, gewesen ist."

Die „Brüder" haben Gherlandis Andenken in Ehren gehalten, wie das ihre Chroniken darthun, welche den Märtyrertod dieses „Klempners" (Klampferers) preisen (s. Beck, Wiedertäufer, S. 239 f). In das große protestantische Märtyrerbuch ist wenigstens sein Name übergegangen, freilich etwas entstellt, als Guirlanda (Hist. des Martyrs, ed. Crespin, p. 680); Wiszowaty hat auch ihn willkürlich unter denjenigen aufgeführt, welche den „Collegia Vicentina" angehört haben sollen und mit ihm den damals doch erst 16- bis 18jährigen Saga!

Kehren wir zu diesem zurück. In dem zweiten Verhöre (20. Oktober 1562) fragten die Richter nach der Tauflehre der „Brüder", und ob er selbst wiedergetauft habe? Seine Ant-

worten schienen so gekünstelt und unwahrscheinlich, daß einer ihn anfuhr: „Willst du Gherlandi nachfolgen?“ Worauf Saga erwiderte: „Meine Absicht ist wohl nicht, hinzugehen und mich zu ertränken, wenn ich aber gewaltsam ertränkt werde, so muß ich mir's schon gefallen lassen.“ Da beschlossen sie, er solle sein Bekenntnis schriftlich aufsetzen — dasselbe liegt den Akten bei und besteht aus einer Darlegung der Hauptlehrpunkte mit beigefügter sehr eingehender biblischer Begründung; inhaltlich stimmt es mit dem überein, was Saga in einem unten zu erwähnenden Briefe an seine Mutter und seine Brüder dargelegt hat. Im dritten Verhör (5. November) kam man nicht um einen Schritt weiter; aber Saga gewann den Eindruck, daß er sein Gefängnis nicht mehr verlassen werde, es sei denn, um zu Tode geführt zu werden. Von diesem Augenblicke an — so schreibt er den „Brüdern“ — erfüllte ihn nur ein Wunsch und ein Gedanke das Gemüt: mit aller Gewalt durch Gottes Kraft dem Teufel entgegenzustehen und ein lauteres Bekenntnis der Wahrheit zu thun!

Mehrfach versuchte man Saga durch Disputation über die streitigen Punkte zu überwinden. Was er von diesen Wortgefechten mit katholischen Theologen in dem Schreiben an die „Gemain“ berichtet, ist von nicht geringem Interesse — eine Wiedergabe würde jedoch hier zu viel Raum in Anspruch nehmen. Im vierten Verhör fragte man nach einigen italienischen Anabaptisten, welche zum Teil nach Mähren gezogen waren; dann forderte man ihn wieder auf, seine Irrtümer zu widerrufen. Da dies keinen Eindruck auf ihn machte, sondern er stets die Einwürfe widerlegte, so äußerte einer der Richter zu dem andern: „Er ist gleich wie der Fontius“ — jener Bartolomeo Fonzio, der nach seiner Rückkehr aus Deutschland doch den Häschern der Inquisition verfallen und am 4. August 1562 ertränkt worden war.

Damit war deutlich genug auf dasjenige hingewiesen, was auch ihm drohte, wenn er sich nicht bereit erklärte, die erkannte Wahrheit zu verleugnen. Aber mutig und zum äußersten bereit, kehrte er in sein Gefängnis zurück. In diese Zeit, ins Frühjahr 1563, fällt offenbar sein Bericht an die Gemeinde, der er mit treuer Liebe zugethan bleibt. „Ich will's nicht unterlassen“, heißt es da

gegen Ende, „Euch gut Heil von Gott dem Allmächtigen zu wünschen, dieweil ich noch in dieser Hütte bin. Denn ich habe Euch alle von Herzen geliebt; jetzt aber liebe ich Euch noch viel mehr, nachdem ich Eurer leiblichen Gegenwart beraubt sein muß — welches mir ein mächtiger Kummer ist. Und will Euch noch lieben bis in meinen Tod, als Christum selbst — Euch, die ihr Seines Fleisches, ja Bein und Glieder Christi seid. Denn Ihr habt mich erstlich geliebt, und ich habe von Gott durch Euch unzählbare Wohlthaten empfangen, die ich Euch weder vergelten, noch Euch darum — mögt Ihr mich auch als einen Schuldner ansehen — genugsam lieben mag. Ich will es mit Geduld tragen, um euretwillen geschmäht zu werden — wie Ihr denn oben vernommen habt, wie sie mich schänden —, und will als ein Verworfener und Verfluchter um Euretwillen geachtet, ja sogar um Euretwillen hingerichtet werden."

Daran schließt Saga nun herzliche und eindringliche Ermahnungen an alle, daß sie gutes Zeugnis ablegen möchten: an die Alten, vornehmlich die Vorsteher, Leonhart Sailer und Peter Scherer, daß sie die Herde weiden sollen im Geiste Christi, daß sie die Eintracht erhalten sollen im Frieden des Herrn, zur Erbauung des Leibes Christi — an die Gemeindeglieder, daß sie unterthänig und gehorsam sein sollen denen, die ihnen mit Treue im Herrn dienen — an die Jungen, daß sie mit Gottes Hilfe durch Christum die fleischlichen Begierden und Gelüste töten und den Alten als erfahrenen Männern folgen sollen. Insbesondere wendet Saga sich noch an seine in Mähren angesiedelten Landsleute: „Ich sage Euch, meinen Lieben insonderheit, liebet und fürchtet den Herrn und sehet zu, daß Ihr seine Gemeinde und Kirche nimmermehr verlasset, sondern haltet Euch stets das Gleichnis Christi vor Augen, welches er vom Weinstock geredet hat. . . . Vor allen Dingen bedenket, welch' große Gnade und Heil Euch durch Christus widerfahren ist, der Euch durch sein Volk aus der tiefsten Finsternis herausgeführt und zu seinem wunderbaren Lichte gebracht hat. Liebet Euch unter einander mit reinem Herzen, in aller Lauterkeit und Vollkommenheit des Gemütes ohne Gleißnerei . . .".

Zum Schluß fügt Saga noch Grüße an einzelne bei: an seine

Freunde und an sein Weib: an Bärtel Schlesinger, Kaspar Behem, Matthes Gasser; an „seine liebe Mutter (Schwiegermutter?) Florentina“; an die Engadinerin Ursula, „die mir treu ist gewest, welche ich auch in Schwachheit sehr geliebt und ihr auch gewissenhaft nach meinen Kräften alle geistliche Gutwilligkeit erzeigt habe“..... Mit ihm grüßen die übrigen gefangenen Brüder „von neuem, mit dem Frieden unseres Herrn des Vaters. Der wolle nach seiner Gnade die Schätze seiner Gaben eröffnen und sie denen nach ihrer Notdurft austeilen, die ihn lieben, uns aber nach seinem heiligen Willen von allem Übel erretten und erlösen und sein Werk an uns, wider den Ratschlag seiner Feinde, hinausführen — seinem Namen zum Preis und uns zu ewigem Heil, durch Jesum Christum unsern Herrn und Heiland. Amen.“

Etwa ein Jahr lang hören wir nichts mehr über Sagas Schicksal. Da bot sich ihm besondere Veranlassung, ein Schreiben an die drei „Savj“ zu richten, welches unter den Akten seines Prozesses erhalten ist (s. u.). Er hatte Nachricht erhalten, daß der Rat befohlen habe, alle „Ketzer“ sollten binnen einer bestimmten Frist das Gebiet der Republik verlassen. Dieses Edikt (vgl. Cantù, Er. d'It. III, S. 139) begrüßte Saga als ein Zeichen, daß der Rat hinfort seine Hände nicht mehr mit dem Blute der Andersgläubigen, bloß wegen ihrer Verschiedenheit im Glauben, beflecken wolle, und so richtete er denn unter dem 18. Juli 1564 einen beredten Appell „alli illustrissimi Signori sopra l'Inquisizione“: man möge auch ihn und alle, die um des Glaubens willen jetzt gefangen seien, frei geben, damit sie das Land verlassen könnten. Er weiß das Edikt des Rates nicht genug zu preisen: „Dieser weise Beschluß ist nicht ohne Gottes Eingebung und Willen in Euer Herz gekommen — so hat noch nie in der ganzen Welt eine Obrigkeit gehandelt! Und so bitten denn wir armen Gefangenen, daß uns gleiche Behandlung mit den übrigen sogenannten Ketzern zuteil werde, auf daß jener Name, der uns so viel Leid gebracht hat, nun auch Ursache gebe, daß wir an der verheißenen Wohlthat teilnehmen dürfen ...“.

Aber dieser Appell blieb ohne Erfolg. Der nächste Schritt, welcher nachweislich in Sagas Angelegenheit geschehen ist, bestand

darin, daß man ihm den Inquisitor Frà Adriano, der schon im Februar 1564 einen Bekehrungsversuch gemacht hatte, wiederum zu diesem Zwecke zuschickte. Vielleicht steht die Wiederaufnahme des Prozesses, die damit bezeichnet ist, in Beziehung zu der Klage über Lauheit gegen die Ketzer, wie Pius IV. sie 1564 gegenüber dem Orator Marco Soranzo erhoben hatte [1]). Der Bericht über den neuen Bekehrungsversuch liegt vor. Da Adriano erwähnt, daß der Prozeß schon seit ungefähr 27 Monaten schwebe, so wird der Bericht gegen den Anfang November 1564 geschrieben sein. Als Hauptketzereien, welche Saga und mit ihm Rizzetto sich hätten zuschulden kommen lassen, wird aufgezählt: die Bezeichnung der mährischen Kirche als der wahren christlichen im Gegensatz zur römischen; die Verwerfung der Kindertaufe und der Ohrenbeichte vor dem Priester; der vollzogene Anschluß an die Gemeinde der „Brüder". Da nun beide sich wiederholt als hartnäckige Ketzer erwiesen hätten, die sich der bewiesenen Langmut des Tribunales nicht bedienen wollten — so stellt Adriano den Antrag, die Sache zum Ende zu führen.

Aber nochmals traten die „Savi" retardierend ein. Den dritten der Gefangenen, jenen Alessio, hatte man schon im November 1562 zum Widerruf gebracht; bei dem vierten, Buccella, gelang das nach langen Verhandlungen auch: unter dem 5. Dezember 1564 ist er dann zu den üblichen kanonischen Pönitenzen und zur Relegation aus dem Dominium verurteilt worden. Jetzt ging auch der Prozeß der beiden ihrem Glauben treu bleibenden mit raschen Schritten seinem Ende zu. Vielleicht in diese letzte Zeit fällt ein bemerkenswertes Schreiben, von Saga als „sein Testament" an seine Mutter und seine Brüder in Rovigo gerichtet, welches aber nicht an seine Adresse sondern unter die Akten gelangt ist — ein Schreiben, das für die Erkenntnis seiner persönlichen Stellung zu jenen und nicht minder seiner dogmatischen Anschauungen von Wichtigkeit ist. Sagas leibliche Brüder hatten seinen Anschluß an die „Gemeinde" verdammt; sie hatten sich, so weit nicht die Erbschaftsangelegenheiten nach dem Tode des

1) Vgl. Cantù a. a. O. III, 139.

Vaters sie zwangen, mit Francesco zu verkehren, gänzlich von ihm abgewandt, und selbst als sie hörten, daß er in Venedig im Kerker sei, hatten sie sich nicht um ihn bekümmert und ihm keine Unterstützung zukommen lassen, sei es aus Gleichgültigkeit oder aus Furcht sich selbst zu kompromittieren. Um so rührender ist die herzliche Liebe, welche aus Francescos „Testament" redet, eine suchende Liebe, die noch im letzten Augenblick, ja im Angesicht des Todes, das Ihre mit Ernst und Freundlichkeit thut, um die Seelen der ihm Nächststehenden zu retten. Was Saga zu Anfang seines Briefes über seine eigene Bekehrung und ihre Folgen sagt, die zwar in den Augen der Welt nur als Thorheit erscheinen möge, in Gottes Augen aber die wahre Weisheit sei, ist meisterhaft in der Form und Entwickelung des Gedankens; was er dann hinzufügt über die herzliche Liebe, die ihn auch jetzt noch treibe, das Heil der Seinigen zu suchen, obwohl eine Aussicht auf Erfolg kaum vorhanden sei, ist in hohem Grade ergreifend und tönt aus in das Wort: „Unter Thränen bitte ich Euch — nehmt dies mein Testament Euch zu Herzen!" Und wo er dann die Grundzüge seiner religiösen Anschauung vor ihnen entwickelt, thut er das wiederum in einer nach Form und Inhalt so vorzüglichen Weise, daß wir, auch rein theologisch betrachtet, wohl behaupten dürfen, in seinem Briefe liege eins der bemerkenswertesten Schriftstücke aus dem Bereiche der anabaptistischen Bewegung überhaupt vor uns.

Mit dem Winter 1564 ging für Saga und Rizzetto die verstattete Frist zu Ende. Nochmals, im Februar 1565, versuchte man, sie theologisch zu überreden — Alfonso Salmeron, der auf dem Trienter Konzil eine hervorragende Rolle gespielt hatte und nun als Kontroversist Europa durchwanderte, versuchte sich, wie sein Bericht an das Sant' Uffizio darthut, an den beiden „Brüdern" vergebens. Noch andere schickte man zu ihnen. Es half nicht. Unter dem 8. Februar ward das Urteil gesprochen — gemeinsam für beide, wie sie alles gemeinsam getragen hatten. Nach dem üblichen fromm-phrasenhaften Eingange heißt es: „Sie sind schuldig und geständig vielfacher häretischer und anabaptistischer Irrlehren und Schlechtigkeiten; sie sind verstockt geblieben und wollen Leib und Seele ins Verderben stürzen. . . . Zur Strafe,

und damit sie nicht andern diese ansteckende Seuche bringen, verurteilen wir sie, daß sie den Händen der Diener dieses heiligen Gerichtes überliefert werden. Von diesen sollen sie dann, nachdem mündlich Tag und Stunde dazu bestimmt worden, in ein Boot gesetzt und ins Meer gestürzt werden, so daß sie ertrinken und sterben. Diese Todesart und nicht die gewöhnliche durch Feuer setzen wir fest aus bestimmten Gründen und in Kraft der diesem Tribunale durch den heiligen Stuhl speziell verliehenen Vollmachten." Unterzeichnet haben:

Guido, epũs Vercellensis, Legatus
Joannes, Patriarcha Venetiarum
Mr. Adrianus, Inquisitor generalis.

Als man den Verurteilten die verhängnisvolle Kunde gab, schwankte Saga einen Augenblick: „Ich will nicht ertränkt werden, ich will als guter Christ sterben", soll er nach dem Berichte des Capitano, der ihm die Mitteilung machte, gesagt haben. Rizzetto dagegen erklärte: „Ich widerrufe nicht!" An einem der folgenden Tage, Donnerstag, um zehn Uhr abends, ward das Urteil an beiden vollstreckt „... vnd sind allda zu Venedig im mer ertrencͤkht vnd versencͤkht worden, im 65. Jar", berichten die Denkbüchlein der Wiedertäufer; „aber das mer wird seine Todten widergeben am Gerichtstag Gottes". —

Das Schicksal eines Gherlandi, Saga und Rizzetto mochte denjenigen Anabaptisten, welche bisher noch nicht den Befehl des Rates befolgt und das Land verlassen hatten, eine dringende Mahnung sein. In welchem Umfange freilich von dem damit gewährten freien Abzuge Gebrauch gemacht worden ist, läßt sich nicht feststellen, da die Denkbüchlein schweigen. Nur die ferneren venetianischen Prozesse geben einiges Material an die Hand, welches Schlüsse möglich macht. Die anabaptistische Gemeinde von Cittadella mag in dem bei Capo d'Istria uns begegnenden Zuge vollzählig ausgewandert sein: wenigstens ist in der Folgezeit kein Prozeß und keine Anklage wegen Anabaptismus mehr gegen einen Dortigen angestrengt worden, während deren nicht weniger als acht für die Jahre 1552 und 1553 in den Akten verzeichnet sind. Noch wäh-

rend Sagas Prozeß schwebte, wurden drei andere gegen Anabaptisten aus Cinto in der Diöcese Concordia geführt: die Angeklagten sind in Mähren gewesen nach geschehener Wiedertaufe, sie leisten Widerruf und werden (Juni und Juli 1563) zu den üblichen kanonischen Strafen verurteilt. Für Treviso kommt noch einmal ein Prozeß vor im Jahre 1565 gegen einen Antonio Colombani aus Crespano; in Padua, Chioggia, Conegliano, Udine zwar in den folgenden Jahrzehnten noch manche wegen „luteranismo", aber keiner wegen „anabattismo". Gegen einen Einwohner von Vicenza, Bernardino Barbano, wurde 1573 eine Anklage auf anabaptistische Irrlehren angestrengt.

In Verona, Mantua, Bergamo, Rovigo, Cremona und Crema kommt fernerhin kein solcher Prozeß mehr vor, während die Zahl der wegen „luteranismo" erhobenen und verfolgten Anklagen eine verhältnismäßig bedeutende ist. Gegen Rinaldo Fabris aus Ferrara ist 1564 wegen Anabaptismus Anklage erhoben worden, und der gegen Giovanni Sambeni ebendeshalb angestrengte Prozeß hat mit dessen Ertränkung 1567 geendet (Arch. di Stato, S. Uff., B. 22). Aus der Wiedertäuferchronik geht noch hervor, daß im Jahre 1566 ein „wälscher Bruder" von gräflichem Geschlechte, welcher einige Jahre Mitglied der „Gemain" war „und sich gar niederträchtigklich (leutselig) und wohl geschickt im Christenthumb" bewiesen, hinunter zog, um sein Weib aus Wälschland zu holen. „Da ist er verraten und angeben worden, vnd sein gesante Leut von Venedig komen, die haben ihn gefenkhlich angenommen vnd ins mer versenkt vnd ertrenkht, vnd ihn also vertuscht, auf daß es in der Still hingehe vnd nit vil hendel geb, so sie ihn gen Venedig brächten, weil er aines hohen stames gewesen." [1]) Das letztere ist charakteristisch: dasselbe Bestreben, die Mitglieder der Aristokratie und ihre Familien um jeden Preis von dem Vorwurfe der Ketzerei frei zu halten, hat ja auch, wie wir oben sahen, in einem Aktenstücke die Rasur von zwei Namen von Edelleuten, die sich der Ketzerei verdächtig gemacht hatten, veranlaßt.

Dieser „Graf von großem Stam", dessen Vornamen „Hans

---

[1]) S. die Becksche Publikation, S. 249.

Jörg" allein angegeben werden, scheint der einzige italienische Edelmann gewesen zu sein, welcher sich der anabaptistischen Bewegung hingab und unter den mährischen Wiedertäufern Wohnung nahm. Ein Mann von bekanntem Namen, der dasselbe that, ist Nicolao Paruta, der von Wiszowaty unter die Teilnahme der „Collegia Vicentina" gerechnet wird. Paruta begegnet u. a. in einem Aktenstück vom Jahre 1567, mit dem ich meine archivalischen Mitteilungen beschließe, weil es in sehr lebendiger Weise ein Beispiel davon giebt, wie sich im 16. Jahrhundert die neuen Ideen durch Vermittelung von Reisenden, die sie an den Hauptzentren der Bewegung kennen lernten, verbreiteten und weil es zugleich auf die Art, wie die Propaganda in Genf betrieben wurde, ein Streiflicht wirft.

Unter dem 21. Januar 1568 reichte ein gewisser Marcantonio Varotto aus Venedig dem Vikar des Patriarchen den folgenden Bericht [1]) ein: Er sei seines Handwerkes Fahnenmaler und Teppichweber, sei im Mai 1564 nach Lyon, dann mit einem Mailänder nach Genf gegangen, um einmal zu sehen, was denn die Lutheraner wären, über die er sich bisher immer lustig gemacht. In der Herberge kamen einige Italiener aus der dortigen schon sehr zahlreichen Flüchtlingskolonie zu ihm: Andrea da Ponte, ein Edelmann aus Venedig, Senior der italienischen Gemeinde; Giacomo Campagnola aus Verona; Hieronimo Grotto, ein Edelmann aus Cremona; ein Goldschmied Messer Pietro aus Venedig und sogar der eben zurückgekehrte Marchese Galeazzo Caraccioli. Man führt die Fremden zu Nicolao Balbani aus Lucca, der sie freundlich aufnimmt und herzlich darüber lacht, daß man die „luterani" in Italien für Atheisten halte, sich übrigens gegen den Namen Lutheraner verwahrt — siamo Cristiani, non Luterani! Grotto beherbergt die Neuangekommenen und führt sie zur Kontroverspredigt in St. Germain. Bei Tische spricht derselbe gegen Bilderdienst und Plärren und stellt als leuchtendes Beispiel der Opferfähigkeit in Glaubenssachen „den Herrn Marchese" und eine Anzahl von Blutzeugen der evangelischen Bewegung hin. Dann

---

1) Arch. di Stato, S. Uff., B. 22.

führen zwei Italiener sie durch die Stadt — es ist leicht, mit Hilfe von Galiffes Verzeichnis [1]) die meisten der hier begegnenden Persönlichkeiten zu identifizieren — und das Abendbrot genießen sie bei Caraccioli selbst, der bis an sein Ende Vorsteher der Gemeinde gewesen ist. Am Sonntag fand wieder vormittags Kontroverspredigt, abends Katechismuspredigt statt durch einen Neapolitaner, Messer Pietro, der auch in Venedig als Schulmeister gewesen war. An allen Gottesdiensten nahm Barotto teil; die Hauptfragen besprach man mit ihm, und da er wünschte, in die Gemeinde aufgenommen zu werden, so geschah dies nach 8 oder 10 Tagen im Konsistorium — sein Name wird in das Buch eingetragen, er entsagt allen früheren Irrtümern, knieend beten die Anwesenden, daß er standhaft im Glauben bleiben möge. Am nächsten Tage erfolgte die Aufnahme in den Bürgerverband, wobei man ihm ein Diplom auf groß Pergament ausstellt. Etwas über ein Jahr blieb Barotto in Genf, ging dann nach Turin, wo er fünf Monate „katholisch" lebte, darauf nach Mailand und Mantua, wo er besonders unter den Vornehmen viele Ketzer fand, endlich noch in 1566 nach Venedig zurück. Es dauerte nicht lange, so entdeckte der Meister, bei dem er arbeitete, daß Barotto ein Ketzer sei, und da ihm nun ein Bekehrungsversuch durch einen Mönch angekündigt wurde, entwich er und ging zur Carnevalszeit 1567 nach Mailand, Rom und Siena, wo man ihn an zwei ketzerische Edelleute wies. Venedig auf der Rückreise nur flüchtig berührend, eilte er über Udine und Triest nach Wien, von dort nach Mähren (August 1567).

In Austerlitz traf Barotto den ihm in Genf genannten Venetianer Nicolao Paruta. Dieser, ein wohlhabender Mann, nahm ihn freundlich auf, — „er ist Anabaptist und Samosatener" setzt Barotto hinzu; er gehörte also der radikalen Richtung an. Inbezug auf die Tauflehre, fährt Barotto fort, sei es diesem gelungen, ihn auf seine Seite zu ziehen, freilich auch nur vorübergehend, da er später in der Apostelgeschichte gelesen, daß ganze

[1]) „Le Refuge italien de Genève", Genf 1881. Auch Barottos Name begegnet dort.

Familien — also auch Kinder — von den Aposteln getauft worden seien. Die Menge der Sekten in Mähren habe ihn erschreckt, und nach zwei Monaten habe er, von Paruta durch Reisegeld im Betrage von zwei Thalern unterstützt, sich wieder nach Italien zurückbegeben. Auf dem Wege sei er elend geworden, in der höchsten Not sei ihm die „Inspiration" gekommen, alles zu bekennen und zu beichten und so Verzeihung zu erlangen. Nachträglich giebt er noch einige Zusätze, die von Interesse auch für unseren Gegenstand sind: einerseits eine Übersicht der verschiedenen Abzweigungen der Wiedertäufer und sonstiger Sekten in Mähren; anderseits die Namen von Landsleuten in Mähren, mit denen er während seines Aufenthaltes zusammen getroffen ist. Da hat er denn kennen gelernt: zwei „Haushaben" von Vicentinern, unter denen der uns bekannte Seilspinner Antonio und der andere ein Knopfmacher Messer Antonio ist — beide der radikalen Richtung angehörend —; ferner einen Barettmacher Tommaso aus Verona, ebenfalls „Samosatener"; dann einen Venetianer Dom. Malaveglio; den Mantuaner Messer Vincenzo, der Sekte der „Josephiner" angehörig; einen Exmönch Juan aus dem Königreich Neapel; endlich einen vierzehnjährigen Knaben aus Udine.

Damit sind unsere Nachrichten über das Auftreten von Wiedertäufern in oder aus dem Gebiete der Venetianischen Republik im 16. Jahrhundert, sofern das Archiv des Sant' Uffizio darüber Auskunft giebt, zum Abschluß gelangt. Der Geschichtschreiber der Reformation in Graubünden, Rosius à Porta, bemerkt über das Verschwinden der radikalen Richtung dortzulande: „Die Ansichten, welche Camillo (Renato) und seine Anhänger vertraten, scheinen mit ihren Urhebern langsam abgestorben und begraben worden zu sein. Als dann im Jahre 1579 noch einmal zwei Führer der Bewegung erschienen, um die „Brüder" zu stärken, hat man sie unter Todesandrohung gezwungen, Rhätien zu verlassen, und nur ein Fall ist noch 1596 bei einem Manne, der nach 17 jähriger Abwesenheit ins Land zurückkehrte, vorgekommen. So sind mit

dem Ablauf des Jahrhunderts auch die arianischen Meinungen aus Rhätien verschwunden." [1])

Geradeso ist es mit den anabaptistischen Regungen im Venetianischen ergangen. Nachdem die Führer entweder das Land geräumt oder den Tod gefunden hatten, war es mit der Bewegung auf dortigem Boden zu Ende. Auch sie war noch vor Ablauf des Jahrhunderts vollständig beseitigt und hat für den an der Oberfläche haftenden Blick keine sichtbare Spur hinterlassen. Und doch ist ihre Entwickelung, wie wir sie hier notdürftig in den Hauptkonturen, auf Grund nur zu lückenhafter Aktenstücke, haben vorführen können, nicht ohne persönlich und theologisch belangreiche Momente, und insbesondere die gemäßigt-anabaptistische Richtung haben wir in Männern vertreten gesehen, deren Frömmigkeit und Glaubenstreue jeder kirchlichen Gemeinschaft zur Zierde gereicht haben würde.

Gherlandis Bekenntnis.

(21. Oktober 1561.)

„Obwohl ich nur mit Furcht die Feder zur Hand nehmen kann, um einen so wichtigen Schritt wie die Ablegung eines Bekenntnisses von dem Evangelium Jesu Christi ist, zu thun, so will und darf ich es doch nicht unterlassen, da ich ja eben deshalb in den Kerker geworfen worden bin und da ich auch die Zusage gegeben habe, dies schriftlich zu thun. Freilich, wenn ich meine eigene Unfähigkeit in Betracht ziehe, so gerate ich in Verwirrung — aber es hilft mir doch auch wieder der Geist Gottes selbst, welcher durch Christi Mund gesagt hat: Ich danke dir, Vater und Herr des Himmels und der Erde, daß du es den Klugen und Weisen verborgen und den Geringen geoffenbart hast; denn also war dein guter Wille. Nicht daß ich vor dir den Mut verlöre: denn ich weiß, daß die Weisheit dieser Welt vor Gott Thorheit ist. So will ich denn die Wahrheit in der Einfalt meines Her-

[1]) Ros. a Porta, Hist. Ref. Eccl. Rhaet. I, 2, S. 632.

zens niederschreiben, aufrichtig, der geringen Gabe gemäß, die Gott mir schenken wird.

„Zunächst gebe ich einige Nachrichten über mein Leben. Mein Vater wünschte, daß ich Priester nach der Ordnung der römischen Kirche würde; er ließ mich alle Tage die kanonischen Lesestücke üben und hielt mich zu nichts anderem an. So kam ich, der es nicht besser wußte, auf den Gedanken, daß wenn ich des Morgens in dieser Weise angefangen und die üblichen Worte hergesagt hätte, ich dann ein guter Christ wäre, auch wenn ich ein böses Leben darauf folgen ließe. Aber es blieb mir ein Stachel im Gewissen: ich kam doch zu der Einsicht, daß das christliche Leben nicht in bloßen Worten bestehen dürfe, und so blieb ein Verlangen in mir, in der That christlich zu wandeln. Da hat der allmächtige und gnädige Herr und Gott, welcher keinen verläßt, der von Herzen ihn sucht, eines Tages in seiner grenzenlosen Güte und Gnade, als ich das Brevier — so heißt das Buch — las, meine Aufmerksamkeit auf ein Wort gerichtet, von dem er zeigen wollte, daß es wahr und unfehlbar und nicht umsonst geredet sei. Das war die Stelle im siebenten Kapitel des Evangelisten Matthäus, wo es heißt: Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, innerlich aber reißende Wölfe sind; an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Und so habe ich denn treulich geglaubt, daß man sie an ihren Früchten erkennt, und habe mich gehütet, hüte mich und werde mich ferner hüten, da ich glaube und weiß, daß der Baum kein guter ist, der schlechte Früchte bringt. Infolge davon, da Christus sagt: Ihr Otterngezüchte, wie könnt ihr Gutes reden, da ihr doch böse seid und voller Schlechtigkeit, und der Mund von dem spricht, des das Herz voll ist — habe ich Rom verlassen, seines Lebens und seiner Lehren satt. Kann doch, der Sklave ist, die Freiheit nicht predigen, und wer die Sünde begeht, der ist der Sünde Knecht. Ich habe nach einem Volke gesucht, welches durch das Evangelium der Wahrheit frei wäre von der Knechtschaft der Sünde; das da wandelte in einem neuen Leben und in himmlischer Wiedergeburt; das die Kraft von Gott hätte, durch den Einfluß des heiligen Geistes der Sünde zu widerstehen und bei dem jener Keim der Sünde,

welcher durch unsere Abkunft von Adam in uns ist, seine Wirkungen nicht hervorbringen, nicht Frucht tragen könnte zum Tode, sondern durch Christum vergeben wäre. Ist doch dazu die heilsame Gnade Gottes allen Menschen erschienen und hat uns verkündet, daß wir der Sünde und den Lüsten des Fleisches entsagen, nüchtern und fromm in der gegenwärtigen Welt leben und jene selige Hoffnung und Erscheinung des Ruhmes unseres großen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi erwarten sollen, der sich selbst für uns dahin gegeben hat, auf daß er uns von allem Bösen erlösen und sich sein eigenes Volk, dem die guten Werke folgen, reinigen möchte. Dieses Volk ist seine heilige, unbefleckte Kirche, geschieden von den Sündern, ohne Runzel und Makel. Wie sie einst zur Zeit der Apostel Petrus und Paulus zu Jerusalem war, so ist sie jetzt im Lande Mähren. Sie ist die ‚Säule und Stütze der Wahrheit‘. Mit ihr habe ich mich vereinigt in der festen Hoffnung, mein Leben in ihr heilig zu führen bis ans Ende. Und ich bin gewiß, daß weder Hunger noch Durst, weder Frost noch Hitze, weder Tod noch Leben, weder Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch irgendein Geschaffenes mich von der Liebe Gottes zu scheiden vermag, welche in der Gemeinde wohnt in Christo Jesu unserem Herrn.

„In der Gemeinde nun glaubt man — und das ist auch mein Glaube — an Einen einzigen Gott, der ohne Anfang oder Ende in sich selbst und durch sich selbst besteht. Ihm allein kommt der große Name ‚Gott‘ zu. Er ist es, der Himmel und Erde und alles auf ihr geschaffen hat, der alles wirket durch den Ratschluß seines Willens. Ihm darf man nicht die Frage entgegenhalten: warum hast du das so oder so gemacht? Er hat den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen; aber durch des Teufels Neid wurde Adam verführt und, zum Übertreter von Gottes Gebot geworden, erkannte er sich als nackt. In der That, er war nackt, d. h. der Gnade und Gabe Gottes entbehrend, und so groß und tief war sein Fall, daß nicht er allein, sondern alle, die von ihm herkamen, jede Hoffnung auf Heil verloren hätten, wenn nicht der verheißene Same Christus dagewesen wäre. Als nun die Zeit der Gnade erfüllet war, zu welcher Gott selbst das, was Adam

verdorben hatte, wieder erlösen wollte, da sandte er seinen eingeborenen Sohn in die Welt, damit alle, die an ihn glaubten, nicht verloren gingen, sondern ewiges Leben hätten. Und so ist er denn Mittler gewesen zwischen Gott und dem Menschen, einen neuen Bund und ein neues Testament zu begründen; denn Gott war in ihm und versöhnte die Welt mit sich durch das Kreuz seines Todes. So ist er für diejenigen, welche ihm gehorsam sind, Ursache des ewigen Lebens geworden und sitzt jetzt, nachdem er auferweckt und gen Himmel gestiegen, zur Rechten Gottes immerfort, um für uns einzutreten; und es giebt keinen anderen Namen unter dem Himmel, durch den wir selig werden sollen, außer dem Namen Jesu Christi von Nazareth. Wie ich also an einen einzigen Gott glaube, so auch an einen einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich den Menschen Jesus Christus. Die aber andere Mittel neben diesem oder einen anderen Weg oder eine andere Thür suchen, um zu Gott zu gelangen, das sind Diebe und Räuber an Gottes Ehre. So achte denn ein jeder darauf, wie er baue. Denn das Werk eines jeden wird offenbar werden, und einen anderen Grund kann niemand legen, als der gelegt ist: Jesus Christus. Und wenn auch andere auftreten, die sich Gott nennen, sei es im Himmel, sei es auf Erden, wie es denn viel Götter und viel Herren giebt: so haben wir nichtsdestoweniger einen Gott und einen Herrn Jesus Christus allein, und wir lassen kein Gleichnis gelten, weder von Dingen im Himmel noch auf Erden, weder als Statue, noch als geschnittenes Bild, weder in Gips, noch in Gold, Silber, Holz, Stein oder Brot oder was es sei, daß man die Kniee davor beugen, oder es grüßen, verehren oder anbeten sollte.

„Ich gehe nun zu der Erzählung dessen über, was nach meiner Reise nach Mähren geschehen ist. Bei der Gemeinde angelangt, begann ich zunächst ihr Leben, die Einrichtungen und Bräuche, zu beobachten, und da ich nichts gewahrte, was mir hätte zum Anstoß gereichen können, ich mich im Gegenteil an dem guten Beispiele, das sie gaben, erbaute, da ich nur Frieden, Ruhe und gegenseitige Liebe herrschen sah, so entschloß ich mich nach zehn oder vierzehn Tagen, meinen Glauben mit dem ihrigen zu vergleichen.

Der Vergleich fiel zu ihren Gunsten aus. Da ich sie aber nicht in Übereinstimmung mit demjenigen fand, was damals neuerdings in Italien gelehrt wurde bezüglich der Menschwerdung Christi, so erbat ich mir von der Gemeinde den Auftrag, nach Italien zu reisen, um meine Freunde zu warnen, damit jene pestilenzialische Lehre keinen größeren Schaden thue. Die Gemeinde gestattete dies und gab mir ein Schreiben mit, welches in Abschrift vorliegt. Als ich nun nach Italien kam, beschlossen diejenigen, welche sich der Ordnung der Gemeinde unterwerfen wollten, nach Mähren auszuwandern, weil sich kein Diener der Kirche in Italien befand.

„Bei der Aufnahme neuer Mitglieder beobachtet die Gemeinde die folgende Ordnung. Zunächst läßt man sie warten, gewöhnlich wenigstens acht oder vierzehn Tage, unter Umständen auch einen Monat, damit jeder Leben und Art der Gemeinde genau kennen lerne und einen festen Entschluß fassen könne. Wenn er dann nach mehrmaliger Ermahnung, daß es ihm Ernst mit der Sache sein müsse, bei dem Verlangen nach der Taufe beharret, so erteilt man ihm diese im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Das thun nur die dazu erwählten Diener in Gegenwart der Ortsgemeinde. Nach erfolgter Handauflegung begrüßt die Gemeinde sie mit dem Kuß. Zum Taufen gebraucht man ungeweihtes Wasser, wie ja auch Philippus den Eunuchen mit dem gewöhnlichen Wasser, das er am Wege fand, getauft hat und wie Christus selbst sich mit dem gewöhnlichen Wasser aus dem Jordan taufen ließ. Da aber ich und die anderen Italiener, welche mit mir kamen, schon in Italien getauft worden, so brauchten wir nicht neu getauft zu werden: wie es nur einen Gott und einen Glauben giebt, so hat die Gemeinde auch nur eine Taufe.

„Wenn also jemand in die Gemeinde aufgenommen ist, so gilt er als Bruder. Wollen die Diener die Leute ermahnen, so ruft man sie zusammen, um das Wort Gottes zu hören und läßt auch solche teilnehmen, welche noch nicht Brüder sind, aber zuzuhören wünschen. Sonntags findet regelmäßig Predigt statt, häufig auch noch im Laufe der Woche. Das dient dazu, das Volk wach und lebendig zu erhalten, damit sie in der Gnade Gottes bleiben; auch ermahnt man sie, einander mit reinem Herzen zu lieben, wie

Christus uns gelehrt hat. Wenn aber einer als unverbesserlich angeklagt wird, so teilt der Diener am Wort (nach geschehener erster und zweiter Ermahnung) dies der Gemeinde mit. Nachdem er eine Ermahnung vorausgeschickt und den Fall erzählt hat, fordert er auf, jeder möge seine Ansicht sagen; je nachdem nun die Gemeinde ihm Zeugnis giebt, ob er ausgeschlossen oder ob es ihm verziehen werden soll, verkündigt es ihm der Diener. Wird er aber ausgeschlossen, so ist ihm untersagt, am gemeinsamen Gebet oder Essen teilzunehmen; man hält ihn als einen Heiden und Zöllner. Wird es ihm überhaupt noch gestattet, bei uns zu bleiben, so giebt man ihm zu essen getrennt von den Übrigen, damit er Scham empfinde: wir halten ihn dann nicht für einen Feind, sondern ermahnen ihn wie einen Bruder, daß er umkehre zur Buße. Wenn er dann Reue fühlt und von neuem in die Gemeinde einzutreten wünscht, so muß ihm erst in der nämlichen Weise, wie die Gemeinde ihn ausgeschlossen hat, von dieser nun das Zeugnis, daß er Buße gethan hat, erteilt werden. Kann er das nicht erlangen, so läßt man ihn warten. Hat man es ihm aber erteilt, so fallen wir alle auf die Kniee nieder, und der Diener spricht mit erhobener Stimme — so daß die Übrigen mitbeten können — ein Gebet, in welchem er den besonderen Fall berührt und Gott anfleht, er möge es jenem um Christi willen nicht anrechnen, ihm den Frieden wiedergeben und ihn in sein Reich aufnehmen, oder anderes der Art, wie gerade der Geist es dem Diener eingiebt. Auf diese Weise nimmt man die Reuigen auf und schließt die Übelthäter aus; denn in der Gemeinde duldet man keinen, der unordentliches Leben führt. Geschieht es aber, daß jemand in irgendeine offenbare große Sünde verfällt, von der Art, daß die h. Schrift den mit ihnen Behafteten, wie Hurern, Ehebrechern, Säufern, Dieben, Geizhälsen oder Gotteslästerern, die Teilnahme am Himmelreich abspricht, — so wird der, ohne weiterhin Besserung von ihm zu erwarten, vor die Gemeinde gestellt und ausgeschlossen: so reinigt man die Gemeinde Gottes.

„Das ist mein einfaches Bekenntnis. Ich bitte, dasselbe mit Nachsicht entgegenzunehmen, da ich ja nicht Redner, Schriftsteller

oder Geschichtschreiber bin, sondern nur ein armer Laternenmacher — arm bin ich eigentlich auch nicht, da ich ja mit meinem Schicksale zufrieden bin.

„Am 21. Oktober 1561 habe ich eigenhändig in Gegenwart der Herren Beisitzer unterzeichnet."

(Staatsarchiv in Venedig, S. Uffizio B. 18.)

Eingabe des Francesco della Saga an die Inquisitoren.

(18. Juli 1564.)

„Hohe und edle Herren!

„Die Seelengröße, das Wohlwollen und die Barmherzigkeit, welche in Euch herrschend ist, giebt mir armen Gefangenen, Eurem unterthänigen Diener, den Mut, vor Euch mit der gegenwärtigen Zuschrift zu treten und Euch die eigentliche Ursache unserer Gefangenhaltung ins Gedächtnis zurückzurufen. Dieselbe wurde veranlaßt durch einen schlechten Menschen, der von uns eine Summe Geldes erpressen wollte und, da er sah, daß wir nicht geneigt waren, seiner schmählichen Absicht zu entsprechen, uns ins Gefängnis werfen ließ und uns nun um der Religion willen verklagte. Jenen haben dann Eure Amtsvorgänger entlassen, ohne ihm irgendetwas zuzuweisen; wir aber, in einen ekelhaften Kerker geworfen, haben schon so lange Luft und Sonnenlicht entbehrt. Da wir nun um mit Unrecht verlangten Geldes willen festgenommen worden sind und um Ketzerei willen gefangen gehalten werden, so kann ich nicht umhin, hohe Herren, auf diesen Fall das Gebot unseres Herrn Jesu Christi anzuwenden, der in der Fabel vom Unkraut lehrt, man solle die Ketzer bis zum Ende der Tage leben lassen; und anderswo: Hütet euch vor den falschen Propheten und ihrer Lehre, d. h. laßt sie gehen, meine Schafe hören doch nicht ihre Stimme, sondern fliehen; und anderswo: Wenn sie nicht auf die Gemeinde hören, so haltet sie als Heiden und Zöllner. Sankt Paul sagt klar: den ketzerischen Menschen ermahne einmal und noch einmal und dann fliehe ihn. Noch viele andere Stellen ließen sich

dafür beibringen, daß der Herr unser Gott nicht will, daß man einen Häretiker am Leibe strafe, viel weniger ihn töte, und wo von solchen die Rede ist, die ihn nicht aufnehmen, aber nicht von solchen, die ihn verfolgen sollen, die Rede ist — ist doch sein Reich durch Christum frei und ein Kindesreich, wenn auch von allen gehaßt und verfolgt —, sondern Gott will, daß man die Ketzer durch eigene gute Werke und musterhaftes Leben überzeuge und belehre. Diejenigen, welche dem Worte nicht glauben oder sich der gesunden Lehre nicht unterwerfen, soll man nach den erforderlichen christlichen Zurechtweisungen von der Gemeinschaft ausschließen und ihren Umgang fliehen, aber nicht sie als Feinde ansehen, sondern brüderlich sie ermahnen zu ihrer Erbauung, ob sie etwa mit der Zeit hören wollen und ob der gnädige Gott ihnen Reue gebe und den Geist, die Wahrheit zu erkennen, — erstreckt sich doch seine Liebe auf alle und will, daß alle selig werden.

„In gleicher Weise habet auch Ihr, barmherzige Herren, indem Ihr aus den obigen und ähnlichen Sprüchen Gottes Willen recht erkanntet, wie Ihr denn ihm vor allem gehorsam seid, und indem Ihr die große und unermeßliche Zahl von Menschen verschiedener Herkunft und Sprachen in Stadt und Dominium ins Auge faßtet, die ja auch von verschiedenen Ansichten in der Religion sind, in der Absicht, Eure Hände nicht mit deren Blut zu verunreinigen, aber auch durch sie Eure Bevölkerung nicht beflecken zu lassen: habet Ihr einen Befehl ausgehen lassen, daß solche binnen so und soviel Zeit sich entfernen und das Dominium ganz verlassen sollen. O der weisen Fürsorge, der unaussprechlichen Freundlichkeit und Milde Eurer Herrlichkeiten, die so dem Willen des großen Gottes entsprechen, Menschenblut nicht zu vergießen! Möget Ihr, wie es Euch gut scheint, Eure Stadt säubern, damit Eure Bevölkerung ruhig bleibe, anderseits aber auch denjenigen nach Wunsch geschehe, welche schon als Ketzer bekannt und gestraft sind, — daß sie sich nämlich ein anderes Land und eine andere Wohnstätte für den Rest ihres Lebens suchen können.

„Möchten Ew. Herrlichkeiten diese Freiheit aus Gnade und Barmherzigkeit auch auf uns, ihre armen unterthänigen Gefangenen,

ausdehnen, die wir alle danach verlangen: um so mehr, da wir in anderen Ländern Wohnung, Weib und Kind haben — wie dies zweifellos bezeugt und durch ein von unserem Fürsten ausgestelltes und im Besitz Ew. Herrlichkeiten befindliches Schriftstück —, und da wir nicht in Ländern und Ortschaften gewesen, die von Ew. Herrlichkeiten verboten sind, auch nicht gekommen sind, um irgendjemand ein Leid zu thun, sondern wie die andern Leute, die frei in der Welt umhergehen, um unsere notwendigen Geschäfte zu betreiben.

„Das will ich zum Schluß nicht verschweigen, daß die weise Maßregel Eurer mächtigen Regierung, welche vorgeht ohne Schädigung der sogenannten Häretiker und ohne Blutvergießen, aber auch ohne der römischen Kirche zu nahe zu treten, nicht ohne Gottes Eingebung und Willen erfolgt und in die Herzen Ew. Herrlichkeit eingeflößt worden ist, wie denn der Druck und die Veröffentlichung des gedachten Befehles zur Ausrottung und Entfernung der Ketzer bisher unerhört und nie erlassen ist von irgendeinem Fürsten in der Welt. Und da darf sich denn niemand wundern, daß dieser wohlgeleitete Staat die einstige Herrschaft der Römer übertroffen hat mit Hilfe seiner durch Gottes Gnade so weisen, ehrenfesten und mildgesinnten Regierungen. Das giebt mir armen, unterthänigen Gefangenen den Mut, in aller Demut, aber aus tiefstem Herzensgrunde Euch, milde und erbarmungsreiche Herren anzuflehen, daß sie nicht uns zu Bastarden neben den berechtigten Kindern machen wollen, da wir alle *einen* Namen tragen, sondern daß sie uns wie jene unter dem Befehl begreifen wollen, damit uns, wie wir um des falschen Namens willen Verfolgung ertragen (freilich in Geduld und schuldlos in Gottesfurcht und mit gutem Gewissen), so auch Belohnung zuteil werde durch den Genuß der göttlichen Barmherzigkeit und des auf den Namen bezüglichen Befehles. Dies um so mehr, da unsere Gefangenhaltung einen ganz anderen Anlaß gehabt als Ketzerei, Ungehorsam oder irgendeine Übelthat. So möge uns denn nach dem Willen des barmherzigen Gottes und Ew. Hochedeln die reine und aufrichtige Freiheit verstattet werden.

„Damit schließe ich, beuge mich in aller Demut vor Ew.

Herrlichkeiten und bin, indem ich unserer Freilassung entgegensehe,

Dero unterthänigster

Francesco aus Rovigo.

(Staatsarchiv in Venedig, S. Uffizio, B. 18.)

2.

Die Wahlfreiheit des Willens und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen*).

Ein Beitrag zur Bekämpfung der Theorie von der Wahlfreiheit

von

W. Meyer,
Pastor in Niedergebra.

Die Wahlfreiheit des Willens, d. h. die Fähigkeit desselben, sich unter gegebenen Umständen und Bedingungen auch anders zu entscheiden, als es wirklich geschieht, ist ein Begriff, dessen Schwierigkeiten heutzutage, da er von so vielen Standpunkten aus be-

---

*) Die vorliegende Abhandlung ist aus einer Arbeit entnommen, welche vor derselben zuerst die Bedeutung der Wahlfreiheit unter dem psychologischen, sodann unter dem religiösen, drittens unter dem sittlichen Gesichtspunkte im allgemeinen, d. h. im Verhältnis zur sittlichen Beschaffenheit überhaupt, beurteilt. Es durfte daher in der vorliegenden Abhandlung von allen diesen Beziehungen abgesehen werden, um auf der gewonnenen Grundlage ausschließlich die Stellung der Wahlfreiheit zur sittlichen Verantwortlichkeit ins Auge zu fassen. Die Leser werden gebeten, diesen Sachverhalt berücksichtigen und bei der Lektüre der folgenden Blätter nicht etwas vermissen zu wollen, was unter eins der oben genannten Themata gehört. Anm. des Verf.

leuchtet worden ist, keinem denkenden Menschen mehr ganz verborgen sein können; und ich bin der Überzeugung, daß er um dieser Schwierigkeiten willen, die er dem Anthropologen auf dem psychologischen Gebiete, dem Theologen auf dem religiösen Gebiete und beiden auf dem sittlichen Gebiete der Betrachtung bereitet, längst allgemein gefallen wäre, wenn er nicht anderseits gerade unter dem sittlichen Gesichtspunkt doch wieder als ein Postulat aufträte, welches sich unserem sittlichen Bewußtsein mit unabweisbarer Gewalt aufzudrängen scheint. Ich meine das Bewußtsein der eigenen sittlichen Verantwortlichkeit, welches zu allererst durch die Idee der Sünde in uns erweckt wird.

Die Entwickelung unseres sittlichen Lebens ist nicht normal verlaufen, sie ist nicht in durchgehendem Einklange mit ihrem von Gott gewollten und dargebotenen sittlichen Ideal geblieben; vielmehr steht die Wirklichkeit unseres sittlichen Zustandes zu dem idealen Soll desselben in einem schneidenden Gegensatz.

Die sittliche Abnormität, die sich bei uns im Widerspruch gegen das sittliche Ideal, also auch im Gegensatz zu Gott selbst herausgebildet hat, können wir aber auch nicht von einer anderen, außer uns liegenden Macht wesentlich herleiten, sondern, mögen wir auch noch so viele und mannigfaltige Umstände, Einflüsse und Gewalten dabei mit in Rechnung ziehen, das Wesentliche derselben müssen wir auf uns selbst zurückführen, müssen wir uns selbst zuschreiben. Wir fühlen die sittliche Abnormität, wo wir uns überhaupt ihrer bewußt werden, als unsere eigene Schuld, wir sind uns bewußt, daß wir selbst im Unterschied von Gott, ja im Gegensatz zu ihm für dieselbe verantwortlich sind, und erst dieses Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit läßt uns die Sünde als eigene Schuld empfinden.

Da uns nun die Sünde das Schuldbewußtsein auferlegt, welches seinerseits wieder die eigene Verantwortlichkeit für die Sünde so sicher bezeugt, so zwingt uns die Thatsächlichkeit derselben zu der Anerkennung, daß wir imstande sein müssen, auch unabhängig von dem allen, womit Gott uns ausgestattet hat, unabhängig von dem allen, wozu Gott uns bestimmt hat, unabhängig von der ganzen ursprünglichen Substanz unserer individuellen Persönlichkeit

zu wollen und zu handeln; denn wenn wir dazu nicht imstande wären, so würde uns auch der Widerspruch gegen das Ursprüngliche, gegen das von Gott gesetzte Ideal unseres Lebens, d. h. aber die Sünde unmöglich sein.

Diese Fähigkeit nun, die ursprünglich gegebenen Grundlagen unserer Willensentscheidungen zu verlassen, unser Wollen von ihnen zu emanzipieren und uns für das zu entscheiden, was ihrem Sinn, Wesen und Charakter entgegengesetzt ist, scheint in nichts anderem zu liegen als in der Wahlfreiheit, in welcher der Wille eben diese Selbständigkeit und absolute Unabhängigkeit besitzt von allem dem, was er nicht selber ist.

So fordert unser sittliches Bewußtsein, gleichsam zu seiner eigenen Befriedigung, d. h. um unsere sittliche Verantwortlichkeit für die Sünde aufrecht erhalten zu können, die Annahme einer Wahlfreiheit unseres Willens; und das ist der Sinn, in welchem diese Wahlfreiheit ein sittliches Postulat genannt wird.

Obwohl nun diese Forderung von den meisten derjenigen, die es sich zur Aufgabe machen, für die sittliche Bestimmung des Menschen einzutreten, wirklich für so dringend gehalten wird, daß sie ihren Gegenstand, die Wahlfreiheit des Willens, ohne weiteres für Wahrheit hinnehmen; obwohl bei ihnen die Leugnung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens ohne weiteres für identisch gilt mit der Leugnung und also Vernichtung der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen; obwohl es unter denen, welche gegen die sittlich gefährlichen Bestrebungen einer deterministisch gerichteten Philosophie anzukämpfen trachten, fast als Parteizeichen gilt, zu behaupten, daß der Mensch im Besitze einer Wahlfreiheit des Willens sei, oder zum mindesten gewesen sei, wenn er sie etwa jetzt verloren hat, und daß er die jetzige Knechtschaft des Willens eben nur durch den verkehrten, widergöttlichen Gebrauch desselben herbeigeführt habe, der ihm eben kraft jener Wahlfreiheit möglich gewesen sei; obwohl es demnach ein Grundsatz dieser moralischen Richtung ist, welche besonders in der neueren theistischen Theologie vertreten ist, daß die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde stehe und falle mit der Wahlfreiheit seines Willens, so stehe ich dennoch nicht an, das genannte sittliche Postulat zu-

rückzuweisen, da es nur scheinbar ein solches ist und in Wirklichkeit dem, was es leisten soll, nicht nur nicht entspricht, sondern sogar durchaus widerspricht.

Die nachfolgende Darlegung hat die Aufgabe, dies nachzuweisen und dadurch das, was uns aus so vielen anderen, teils allgemein sittlichen, teils religiösen, teils psychologischen Gründen plausibel, ja notwendig erscheint, zur entscheidenden Geltung zu bringen, indem sie der Wahlfreiheit des Willens die Grundlage, auf die allein sie sich allen diesen Widersprüchen gegenüber stützen könnte, entzieht.

Zuvörderst müssen wir aber, wenn wir das Verhältnis zwischen der sittlichen Verantwortlichkeit und der Wahlfreiheit des Willens klar durchschauen wollen, den Begriff der letzteren nach den oben angegebenen Gesichtspunkten in seiner Bedeutung noch genauer feststellen.

Die Wahlfreiheit des Willens soll die sittliche Verantwortlichkeit begründen. Fragen wir nun, welche Stellung demnach die Wahlfreiheit des Willens inmitten des vor seiner diese Verantwortlichkeit herbeiführenden Entscheidung schon vorhandenen Geisteslebens der Persönlichkeit einnehmen muß.

Durch die Überlegung dieser Lage finden wir, daß wir für unsere Frage aller der Schwierigkeiten überhoben sind, welche sonst die genauere Bestimmung des vor dem ersten bewußten Willensakt vorhandenen Zustandes den Anthropologen zu bereiten pflegt. Nämlich einerseits wird man zugestehen müssen, daß der Mensch, wie er seiner Natur nach eine sittliche Bestimmung hat, seiner Natur nach auch schon eine sittliche Anlage besitzen muß; anderseits ist es doch schwer, den sittlichen Umfang und Inhalt dieser ursprünglichen Anlage genauer zu bestimmen. Ist es eine gewisse Neigung zum Guten, welche der Menschenseele wesentlich eingepflanzt ist und sich zur klar bewußten Liebe des Guten allmählich entwickeln soll? Ist es nur das Sollbewußtsein an und für sich, welches der Mensch in seiner praktischen Vernunftanschauung vorfindet und aus welchem er die Neigung zu den Gegenständen desselben in sich selbst gebären soll? Ist es gar nur das Wertgefühl, welches ihn alle Anschauungsobjekte in Beziehung zur eige-

nen Individualität setzen läßt und sich erst auf der höchsten Stufe der geistigen Entwickelung zum Sollbewußtsein steigern soll? Ebenso auf der anderen Seite: Ist es ein selbstischer Trieb, welcher in dem eigenen Zentrum das Maß aller Dinge sehen will und nach ihm das Wesen des Guten und des Bösen bemißt? Ist es ein unbewußt eudämonistischer Trieb, welcher dem Sollbewußtsein das Interesse des eigenen Wohlseins entgegensetzt und das erstere nach dieser Seite hin abzubiegen sucht? Ist es ein rein fleischlicher Trieb, welcher das Wertgefühl in der Sphäre der Sinnlichkeit festhalten und es in ihr ganz allein möchte aufgehen lassen? Alle diese Fragen, mit deren Beantwortung man sich sonst die größte Mühe geben muß, fallen hier weg, denn sie sind für die Stellung der Wahlfreiheit des Willens gänzlich gleichgültig.

Denken wir uns den ungünstigsten von allen den genannten Fällen, den, daß das Geistesleben des Menschen vor jeder Willensentscheidung aus den beiden einander entgegengesetzten Polen bestände, auf der einen Seite eine möglichst ausgebildete Neigung zum Guten, auf der anderen Seite ein möglichst ausgebildeter Trieb der Selbstsucht; so wäre dies alles etwas, wofür der Mensch selbst in keiner Weise verantwortlich gemacht werden könnte, denn einerseits wäre es ihm alles schon von Natur eigen, anderseits ist es ja ausdrücklich ausgemacht, daß die eigene Verantwortlichkeit erst durch die Wahlfreiheit des Willens herbeigeführt werden soll.

Es folgt daraus weiter mit Notwendigkeit, daß alle diese sittlichen Elemente des eigenen Seins, so entwickelt und stark sie auch an und für sich sein mögen, doch hinsichtlich der Wahlfreiheit jedes Eindruckes entbehren müssen; denn wenn sie an und für sich schon auf dieselbe auch nur irgendeinen Eindruck machten und die Wahlfreiheit sich unter diesem ungewollten Eindrucke entschiede, dann würde sie etwas gethan haben, für das nicht sie selbst verantwortlich gemacht werden könnte, sondern der Eindruck, den sie ohne ihre Wahl erlitten hat. Sie hätte sich dann nicht aus sich selbst heraus entschieden. Sollte sie unter solchem Eindruck dennoch mit eigener Verantwortlichkeit handeln, so müßte es mindestens von ihr selbst allein abhängen, ob derselbe stattfindet oder nicht; mit anderen Worten: sie selbst müßte erst die Stärke jener

Momente zu einem Eindruck auf sich, oder zu einem Motiv für sich machen. Also an und für sich, vor ihrer eigenen Wahl, müßte ihr jeder Eindruck fern sein.

Vielleicht weniger markant, aber ebenso notwendig ist dies Verhältnis, wenn die entgegengesetzte Bedeutung der in uns bereits vorhandenen sittlichen Elemente in ihrer Kraft, beiderseitig oder einseitig, geringer gedacht wird; auch da muß man die Wahlfreiheit, wenn sie eine sittliche Verantwortung herbeiführen soll, durchaus freihalten von jedem unwillkürlichen Einflusse dessen, was sie nicht selber ist.

Die Wahlfreiheit muß inmitten aller jener sittlichen Elemente unseres Geisteslebens eine souveräne Unabhängigkeit besitzen, frei von jeder Bestimmtheit sowohl für die eine Seite, als auch für die andere, denn sonst würde es unbegreiflich sein, wie ein so bestimmter Wille das Gegenteil seiner Bestimmtheit sollte ergreifen können; und wenn er seiner Bestimmtheit gemäß entscheidet, so würde diese Entscheidung nicht seine sein, sondern dessen, der ihm die Bestimmtheit gegeben hat. Die Wahlfreiheit muß von dem so oder so gearteten sittlichen Anfangszustande des Subjektes isoliert sein, und diese ihre Isolierung muß um so vollkommener und strenger sein, je vollkommener und strenger die sittliche Verantwortlichkeit gemeint ist, die sie begründen soll, und je mehr von derselben für unser ganzes folgendes Leben und Geschick abhängt.

Der Wille, der durch den Gebrauch seiner Wahlfreiheit sittlich verantwortlich werden soll, muß sich also in einem Verhältnis befinden, als existiere das gar nicht für ihn, was sich außer seinem bloßen Vermögen in uns an sittlichen Elementen vorfindet, keinesfalls darf es existieren in einer wesentlichen Beziehung zu ihm, es darf nicht die geringste motivierende Kraft für ihn besitzen, und darum muß diesem Willen selbst alles das fehlen, wodurch das andere ohne seine Wahl auch nur die geringste Bedeutung für ihn gewinnen könnte; denn wenn eine solche gewonnen würde, dann würde ja der Wille, obwohl er uns eine unbedingte Verantwortung aufladen soll, unter Bedingungen stehen und handeln, welche außerhalb der Sphäre seiner Verantwortlichkeit liegen; und da die Bedingungen, unter denen gehandelt wird, so weit sie wirklich Be-

dingungen sind, eben auch von Einfluß auf das Handeln sind, so würde dadurch die Verantwortlichkeit des Handelnden wesentlich alteriert, ja im Grunde von ihm ab zurückgeschoben auf das, was jenseits seiner Selbstthätigkeit liegt.

Dieses Verhältnis des wahlfreien Willens zu den in unserem Geistesleben etwa schon vorhandenen sittlichen Elementen läßt uns nun schließen auf das sittliche Wesen desselben an und für sich. Er kann ja den in seiner Umgebung befindlichen sittlichen Elementen nur dann völlig unabhängig, unbeteiligt, isoliert gegenüberstehen, wenn er auch an und für sich gegen das Sittliche, d. h. gegen den Gegensatz von Gut und Böse gleichgültig ist; denn es ist nicht abzusehen, wie er ohne diese absolute Gleichgültigkeit gerade in dem ihm vorliegenden Verhältnis gleichgültig bleiben könnte und nicht vielmehr ohne weiteres Partei ergreifen sollte für die Seite, auf welcher er das seiner eigenen Neigung Entsprechende vorfindet.

Ja auch ohne jede Rücksicht auf das Verhältnis zu dem vorliegenden Geisteszustande des Subjektes ergiebt sich's für den wahlfreien Willen, daß er überhaupt gegen den sittlichen Gegensatz von Gut und Böse gleichgültig sein muß; daß er weder eine Neigung nach rechts noch nach links haben darf, daß ihm an und für sich das Gute ebenso leicht wie das Böse, und das Böse ebenso leicht wie das Gute sein muß; denn würde ihm das eine leichter als das andere, hätte er eine Neigung nach der einen oder nach der anderen Seite, so würde er damit schon das Vorhandensein eines sittlichen Charakters offenbaren, den er sich nicht selbst gegeben hat, für den er darum auch nicht selbst verantwortlich gemacht werden kann; er würde, falls ihm das Gute leichter würde als das Böse, ein guter Wille; falls ihm das Böse leichter würde als das Gute, ein böser Wille sein; und das leugnet wohl niemand, daß ein guter Wille nur gut und ein böser Wille nur böse wollen kann, und daß man einen bösen Willen nicht dafür verantwortlich machen kann, daß er böse will, wenn man ihn nicht zugleich auch dafür verantwortlich machen kann, daß er böse ist; das kann man aber nicht, wenn er schon von Natur, vor eigener Wahl böse ist, oder auch nur eine Neigung zum Bösen hat.

Es ist ja leicht einzusehen, wie auch die leiseste Spur von positiv sittlicher Neigung, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, die man dem wahlfreien Willen etwa belassen möchte, doch wieder von dem eigentlichen Vermögen zu wollen, zu wählen getrennt werden muß, denn wenn dies nicht geschieht, wenn man dieses Vermögen in einen wesentlichen Zusammenhang mit der wenn auch noch so leisen Spur von Neigung bringt, derart also, daß dieses Vermögen sich selbst von derselben bei seiner Wahl nicht losmachen kann, so hört diese Spur von Neigung eben auf, so leise zu sein, und wird zu einer bestimmenden, welche den Erfolg der zu treffenden Entscheidung und darum auch die Verantwortlichkeit für dieselbe auf sich selber, also dem Willensvermögen abnehmen muß. Und wie sollte sich das Willensvermögen von solcher Neigung losmachen können, wenn sie ihm wesentlich ist? Ist sie ihm aber nicht wesentlich, so daß sich das Willensvermögen bei seiner Wahl von ihr losmachen kann, dann haben wir eben wieder das Willensvermögen, das ich bisher geschildert habe, das Willensvermögen, welches dem Gegensatz von Gut und Böse an und für sich gleichgültig gegenübersteht.

Sonach muß der Wille, der sich durch seine Wahl selbst erst seine sittliche Bestimmtheit geben soll, um für dieselbe verantwortlich sein zu können, bevor er sich diese Bestimmtheit gegeben hat, gänzlich unverwickelt sein in den Gegensatz von Gut und Böse; er ist ja dazu berufen, erst selbst in diesem Gegensatze Stellung zu nehmen, er soll sich selbst erst zu dem machen, was er an und für sich noch nicht ist, er darf selbst noch gar keine sittliche Bestimmtheit haben sondern nur die Bestimmung, erst sittlich bestimmt zu werden, und zwar lediglich durch Selbstbestimmung. Also die sittliche Unbestimmtheit, oder nehmen wir den gäng und gäben Ausdruck, die sittliche Indifferenz, das muß der Zustand sein, in welchem sich der wahlfreie Wille ursprünglich befindet; die sittliche Indifferenz oder genauer die Indifferenz bezüglich des Sittlichen muß die Natur sein, welche ihm von dem Schöpfer gegeben ist, damit er nun sich selbst differenziere und für das, was er aus seiner Indifferenz heraus erwählt, verantwortlich gemacht werden könne.

Wir sehen hier, wie die Bedeutung der Wahlfreiheit des Wil-

lens über die Grenzen des Postulates hinausgreift. Postuliert war sie anfänglich nur gegenüber der sittlichen Abnormität, welche uns eine eigene Verantwortung auferlegte. Da wir aber die Wahlfreiheit des Willens, um der sittlichen Verantwortlichkeit willen, die sie herbeiführen soll, als sittliche Indifferenz charakterisieren mußten, so erstreckt sie nunmehr ihre Bedeutung nicht bloß über das Gebiet des sittlich Abnormen, sondern ebenso auch über das des sittlich Normalen.

Die Wahlfreiheit muß ja, um sich völlig frei für das Böse entscheiden zu können, auch die Fähigkeit besitzen, sich ebenso wohl für das Gute zu entscheiden; und das ist nicht zu leugnen, daß, wenn diese letztere Entscheidung des wahlfreien Willens erfolgte, auch das sittlich Normale, mag es auch schon vorher in unserem Geistesleben irgendeinen Platz innegehabt haben, in eine wesentlich andere Stelle gerückt würde.

So gewinnt denn die Wahlfreiheit in ihrer sittlichen Indifferenz einen unmittelbaren Einfluß auf das gesamte Gebiet des sittlichen Lebens; und während auf der einen Seite vielleicht dieser Umstand schon genügt, bisherige Vertreter der Wahlfreiheit von derselben abzuschrecken, so ist er auf der anderen Seite gerade geeignet, ihr noch mehr Anhänger zuzuführen, ihre Position noch entschiedener zu behaupten, vonseiten der Ansicht nämlich, daß überhaupt die Möglichkeit jeglicher Sittlichkeit, sie sei gut oder böse, erst gegeben ist mit der Wahlfreiheit des Willens, kraft welcher der Mensch sich in dem Gegensatz von Gut und Böse entscheiden müsse, und daß, wenn man überhaupt von einer sittlichen Anlage des Menschen reden wolle, diese eben nichts anderes sein könne als der wahlfreie Wille, der dazu bestimmt ist, erst in und mit seiner Selbstentscheidung ein positiv sittlicher zu werden, da es auch betreffs des Guten von viel höherem Werte sei, wenn es nicht etwas bloß Anerschaffenes ist, sondern wenn der Mensch selbst es aus völlig freier Initiative ergreift, so daß es nun erst sein Eigentum ist, so daß er's nun erst besitzt, nachdem er es selbst erworben hat. Und man kann es sich ja allenfalls vorstellen, daß Gott in den Menschen solche Wesen haben wollte, die nicht durch irgendeine, sei es auch nur innerliche Notwendigkeit zu

ihm hingetrieben würden, sondern in freier Wahl eines völlig ungebundenen, unabhängigen Willens sich selbst ihm und damit dem Guten zuwendeten; daß Gott die Menschen darum in der Weise geschaffen hätte, daß sie den bestimmenden Trieb zum Guten nicht schon kraft ihres geschaffenen Wesens fühlten, sondern sich denselben erst selbst geben sollten, damit er dann, als ein völlig freiwilliger, selbständiger vor Gott einen um so höheren Wert hätte.

Im Zusammenhange dieser Anschauung scheint die absolute Wahlfreiheit des Willens, oder die absolute Indifferenz, aus welcher der Wille zu sittlicher Bestimmtheit fortschreiten soll, die allein mögliche Grundlage zu sein für die Entfaltung der sittlichen Bestimmung des Menschen überhaupt.

Wie nun diese erweiterte Bedeutung des wahlfreien Willens ganz in der Natur des Begriffes liegt, den wir für denselben gefunden haben, nämlich sittliche Indifferenz zu sein, so entspricht sie auch ganz und gar der Kritik, die ich nunmehr an diesem Begriffe üben will. Indem ich nämlich nachzuweisen suche, daß die sittliche Verantwortlichkeit mit der Wahlfreiheit des Willens nicht nur nicht steht und fällt, sondern gerade im Gegenteil mit derselben in keiner Weise vereinigt werden kann, löse ich nicht bloß die Bedeutung des aufgestellten Postulates auf, sondern zerstöre auch die Bedeutung der Wahlfreiheit für das gesamte Gebiet des sittlichen Lebens.

Die Unverträglichkeit des wahlfreien Willens mit unserer sittlichen Verantwortlichkeit aber werden wir erkennen, wenn wir nur einmal daran gehen, uns den Prozeß, in welchem der wahlfreie Wille dasjenige herbeiführt, wofür wir sittlich verantwortlich sein sollen, etwas klar zu machen und in seinen einzelnen Stadien zu verfolgen.

Vergegenwärtigen wir uns also, wie der wahlfreie, d. h. sittlich unbestimmte, indifferente Wille es anfängt, sich sittlich zu bestimmen und seine Entscheidung zwischen Gut und Böse zu treffen!

Zunächst gehört dazu, daß ihm das Gute und das Böse zum Bewußtsein kommt und zwar in ihrem Gegensatze zu einander, denn es ist ja das Gute als solches, also in seinem Gegensatze gegen das Böse, und es ist das Böse als solches, also in seinem Gegensatze gegen das Gute, um das sich's hier handelt; und wenn der Wille eine sittliche Entscheidung herbeiführen soll, welche die

ganze Wucht der vollen Entscheidung auf ihn legt, eine Entscheidung, durch welche er sich selbst entweder den Charakter des sittlich Guten, oder den des sittlich Bösen in seiner vollen und schweren Bedeutung auch für die Zukunft aneignet, dann muß man notwendigerweise voraussetzen, daß dieser Wille auch eine vollkommen klare, unzweifelhafte Erkenntnis von dem Wesen des Guten als solchen und von dem des Bösen als solchen hat, wenn man auch absehen will von der Notwendigkeit einer Erkenntnis auch der beiderseitigen Konsequenzen des Guten und des Bösen.

Wenn der Wille, welcher eine so folgenschwere, wirklich entscheidende Entscheidung treffen soll, nicht genau und bestimmt weiß, welches von dem ihm gleicherweise zur Wahl Gestellten das Böse, welches dagegen das Gute ist, so kann er auch keine Wahl treffen, in der für ihn selbst eine sittliche Entscheidung läge, denn wenn er sich etwa für das Gute entscheidet, so wußte er doch nicht genau, ob es das Gute war, und wenn er sich für das Böse entscheidet, so wußte er nicht, ob es das Böse war, er hat also weder das eine noch das andere gerade als solches erwählt. In beiden Fällen war es daher keine sittliche Entscheidung, die er getroffen hat; diese Entscheidung kann also für ihn auch keine sittlichen Folgen haben, insbesondere kann sie keine sittliche Verantwortung begründen.

Jedenfalls also muß der Entscheidung des Willens die Erkenntnis des Guten und des Bösen vorangehen, sonst würde sie gerade hinsichtlich des sittlichen Charakters dessen, was zur Wahl steht, und darum auch dessen, was aus der Wahl erfolgt, unwillkürlich oder zufällig sein.

Der Wille kann aber diese Erkenntnis aus sich selbst nicht gewinnen und in sich selbst nicht finden, denn er ist ja als wahlfreier Wille indifferent gegen das Gute und das Böse, er steht dem einen genau so gegenüber wie dem anderen, er hat in sich selbst nicht das Geringste, was ihm das eine als gut und das andere als böse erscheinen ließe, denn damit würde er in der That die sittliche Indifferenz seiner Stellung bereits verloren haben, insofern ja jedenfalls darin, daß ihm selber das eine an sich schon als gut, das andere als böse erscheint, ein sittliches Urteil, eine

sittliche Wertschätzung enthalten wäre, welche mit Notwendigkeit auf eine schon vorhandene positiv sittliche Beschaffenheit zurückschließen ließe.

Wenn aber der wahlfreie Wille an und für sich seiner sittlich indifferenten Natur wegen noch keine Erkenntnis haben kann von dem, was gut und was böse ist, so mag sie ihm immerhin von außen her durch irgendeine Offenbarung zugeführt werden. Das würde sich mit seiner Natur wohl vertragen, insofern er verbunden oder begleitet ist von dem Bewußtsein des Ichs, dem er angehört.

Wie ich einem Menschen sagen kann, dies sei gut, dies sei böse; dies müsse gethan und dies unterlassen werden, ohne daß er das Gute oder das Böse, welches ihm auf diese Weise bezeichnet ist, nun auch gleich in seinem Innern, in seinem Gewissen als solches bezeugt fühlt, so daß er es also zunächst als eine rein objektive Thatsache hinnimmt und gelten läßt, daß dies gut und jenes böse ist; so haben wir uns auch zu denken, daß dem wahlfreien Willen von außen her durch unmittelbare oder mittelbare Offenbarung irgendwelcher Art eine rein objektive Erkenntnis von dem, was gut, und von dem, was böse ist, beigebracht wird, noch ohne daß sich diese Erkenntnis schon in ihm selbst subjektiv bezeugt und bestätigt.

Wir müssen dies letztere unbedingt festhalten, um den Begriff der Wahlfreiheit in seiner Reinheit zu schützen; denn wenn sich die dem Willen von außen her beigebrachte objektive Erkenntnis des Guten und des Bösen auch gleich subjektiv als Wahrheit innerlich bezeugte, d. h. wenn sich in dem Willen selbst gleich das Gefühl für das Gute als solches und für, oder eigentlich gegen, das Böse als solches regte, so müßten wir daraus wiederum schließen, daß dieser Wille bereits irgendwie sittlich bestimmt, ich möchte sagen, wenigstens sittlich angehaucht ist, daß er mit dem sittlich Guten resp. Bösen in einer wesentlichen Korrespondenz steht, welche ihm vorher nur eben unbewußt war, nun aber, da ihm der Gegensatz von Gut und Böse in vollkommener Klarheit und Deutlichkeit gegenüber getreten ist, zu einer bewußten emporgestiegen ist.

Ja das innere Gefühl und Verständnis für das Gute läßt

schon auf eine ganz bedeutende sittliche Bestimmtheit des Willens schließen. Denken wir nur an die Parallele auf dem religiösen Gebiete, ich meine das innere Zeugnis des heiligen Geistes, das sogen. testimonium spiritus sancti, welches der von außen an uns herantretenden göttlichen Wahrheit von uns aus entgegenkommt und sie in unserem eigenen Herzen als solche bestätigt! Hier liegt es schon in dem gewählten Ausdruck test. sp. sancti, wie sehr das, was sich in unserem eigenen Innern regt, dem verwandt ist, was uns von außen her gegeben wird.

Ebenso verhält es sich der von außen her kommenden Offenbarung der sittlichen Wahrheit gegenüber. Auch hier müssen wir sagen, daß, wenn sich dem Willen selbst das Gute als solches innerlich bezeugt, das Wesen des Willens mit dem ihm geoffenbarten Guten eine wesentliche Verwandtschaft haben muß. Mit diesem Zugeständnis aber hätten wir die sittliche Indifferenz des Willens, von der wir doch ausgehen mußten, bereits aufgegeben, bevor der Wille auch nur irgendeine eigene Wahl getroffen hat. Wollen wir das nicht, und wir dürfen es ja nicht, wenn die sittliche Indifferenz erst durch die Wahl des Willens beseitigt werden soll, dann müssen wir's uns so denken, daß dem Willen die Erkenntnis des Guten in seinem Gegensatze zum Bösen, sofern sie ihm von Gott nahe gebracht wird, etwa unter der Form des göttlichen Willens sich darbietet; es wird ihm gesagt: „Dies ist gut, dies will Gott, dies dagegen ist böse, dies will Gott nicht."

Schon hier nun erhebt sich eine bedeutende Schwierigkeit. Wir sagten, wenn der Wille eine Entscheidung von solchem Gewichte fällen soll, daß seine ganze sittliche Verantwortlichkeit, sein ganzer sittlicher Charakter, ja im wesentlichen auch sein ganzes zukünftiges Geschick davon abhängt, so müsse seiner Entscheidung eine genaue Erkenntnis des Guten und des Bösen in ihrer wesentlichen Gegensätzlichkeit vorangehen. Diese Erkenntnis braucht freilich keineswegs eine genaue Vollständigkeit hinsichtlich des Umfanges dieser beiden Begriffe zu haben, aber doch, wenn ich mich so ausdrücken darf, hinsichtlich ihres intensiven Wertes, nur so, behauptete ich wohl mit unbestreitbarem Rechte, könne eine vollgültige sittliche Verantwortlichkeit herbeigeführt werden; im anderen Falle dagegen

würde das Veranlassen der Willensentscheidung, sofern sie dem Menschen eine so schwere sittliche Verantwortlichkeit einträgt, als Überrumpelung bezeichnet werden müssen.

Demnach dürfen das Gute und das Böse dem bewußten Willen keineswegs bloß als objektive Formbegriffe gegeben werden, etwa wie man dies wohl einem Kinde gegenüber thut, weil dasselbe mit seiner Urteilskraft noch nicht so weit gediehen ist, um wesentliche Bestimmungen der Art aufnehmen und verstehen zu können.

Wenn es sich um eine sittlich verantwortliche Entscheidung des Subjektes handelt, ist ein solches Verfahren nicht zulässig, denn durch dasselbe würde ja den Begriffen „Gut" und „Böse" ihre sittliche Bedeutung genommen, oder sie würde wenigstens für die Augen des zu belehrenden verdeckt werden. Also es kann dem Willen doch nicht bloß gesagt werden: „dies ist gut und dies ist böse", sondern die Erkenntnis des Guten und des Bösen muß ihm in der Weise vermittelt werden, daß er auch einsehen könne, warum und wiefern dies gerade gut und jenes gerade böse ist. Wenn ihm gesagt wird: „dies will Gott, und jenes will er nicht", so muß ihm zugleich der Gedanke beigebracht werden, daß eben alles, was Gott will, gut und alles, was er nicht will, böse ist, weil Gott selbst gut und nicht böse ist, und weiter muß ihm in diesem Zusammenhange die Erkenntnis eröffnet werden, inwiefern denn Gott gut und nicht böse ist, damit das Wesen des Guten resp. Bösen seinem Bewußtsein nahe gebracht wird.

So werden wir also, um den Willen in den Stand zu setzen, eine sittliche, die Selbstverantwortlichkeit begründende Entscheidung zwischen gut und böse zu treffen, niemals auskommen mit bloß formalen Begriffsbestimmungen über gut und böse, sondern wir werden ihm einen klaren Einblick gewähren müssen in das Wesen des Guten und damit zugleich in das seines bösen Gegensatzes.

Nun fragt sich aber: ist dem Willen diese wesentliche Erkenntnis des Guten mit seinem sittlich bösen Gegenteile möglich, unbeschadet seiner sittlichen Indifferenz, die doch unter keinen Umständen vor der eigenen grundlegenden, entscheidenden Wahl des Willens gefährdet werden darf? Setzt eine solche Erkenntnis nicht schon einen bestimmten sittlichen Charakter voraus, eine selbst

schon sittlich charakterisierte Kapacität für das Gute oder das Böse?

Es giebt in unserem Geistesleben gewisse Gebiete, auf denen das rechte, wesentliche Erkennen das Lieben zur unmittelbaren, unwillkürlichen Folge hat, ja auf denen Sehen und Lieben eins ist. Man kann da sowohl sagen, man müsse erkennen, um zu lieben, als auch umgekehrt, man müsse lieben, um zu erkennen. Das Erkennen und das Lieben stehen da in einem reciproken Verhältnis zu einander.

Habe ich das Wesen des Schönen erkannt, so empfinde ich es eben auch als solches, also der Eindruck auf mein Erkennen entspricht dem Eindruck auf mein Gefühl; und umgekehrt, ich muß das Schöne als solches empfinden, wenn ich es wahrhaft in seinem Wesen erkennen will. Empfinde ich es nicht zugleich als das Schöne, so werde ich vielleicht zwar eine formell richtige Definition des Schönen angeben können, aber falls sie wirklich richtig ist, wird es nur eine angelernte, ich möchte sagen seelenlose, wenigstens für mich seelenlose Formel sein, die ich noch nicht einmal in ihrer Richtigkeit kontrollieren kann, da ich keine eigene Erfahrung, keine selbstgewonnene Gewißheit darüber habe, ob sie wohl auch das Wesen des Schönen wirklich zum Ausdruck bringt; das heißt aber mit anderen Worten, ich habe keine wirkliche Erkenntnis des Schönen seinem Wesen nach, da ich es nicht als solches empfinde.

Ähnlich ist es auf dem Gebiete des Sittlichen.

Ich will zunächst das bemerken, was uns die Erfahrung des Lebens darüber zeigt.

Derjenige Mensch, welcher das Gute nicht liebt, noch thut, der steht auch einer wahrhaften, wesentlichen Erkenntnis des Guten fern. Er weiß vielleicht, was gut ist, aber er hat doch nur eine rein formale Erkenntnis davon, das Gute ist ihm etwa der Gegenstand irgendeines Gesetzes, dessen Wesen er nicht verstanden hat; er weiß es, der Vater hat dir dies befohlen; der Staat, die Kirche oder sonst eine Gemeinschaft, auch wohl der Gott im Himmel hat dies und das Gebot ausgesprochen; er weiß es, dies ist dir von dem oder jenem angeraten, weil es dir segensreich sein und Nutzen bringen soll für Zeit und Ewigkeit; er weiß es, dies

und das ist dir als Unrecht, als Sünde bezeichnet worden, und es kann sich das alles sowohl auf einzelne Thaten als auch auf Herzenszustände beziehen.

So könnte ein solcher Mensch eine vollständig umfassende Erkenntnis haben von dem, was gut ist, aber sie ist eben doch nur eine rein formale, sie geht nicht auf das Wesen des Guten selbst, er würde sonst nicht bei seiner Zuneigung zu dem Gegenteil des Guten, oder auch nur bei seiner Gleichgültigkeit gegen dasselbe stehen bleiben können. Daß er dies thut, ist ein Beweis dafür, daß er zu einer wahrhaft wesentlichen Erkenntnis des Guten noch nicht durchgedrungen ist; und zum Zeichen dafür behauptet er wohl auch offen und unverholen, daß die formale Bestimmung des Guten, wie sie seiner Erkenntnis äußerlich zugeführt worden ist, eine Lüge sei, und ist dagegen überzeugt, daß dasjenige, was er verfolgt, dem wahren Wesen des Guten entspreche. Diese Rede kann man ja unter den Menschen oft genug hören, und dahin kommt schließlich auch ein jeder, der sich in seiner Liebe zum Bösen über sich selbst klar wird, d. h. sich auf den Standpunkt einer bewußten Erkenntnis bringt.

Auf der andern Seite sehen wir, daß derjenige Mensch, welcher von einer wahrhaften Erkenntnis des Guten seinem Wesen nach erfüllt ist, auch unmittelbar damit ein Anhänger, ich möchte sagen ein Liebhaber des Guten ist.

Eine Thatsache jedoch könnte gegen die Notwendigkeit dieser Verbindung sprechen.

Wir sehen nämlich vielfach Menschen, und es sind wahrlich nicht die schlechtesten, welche trotz einer wirklichen besseren Erkenntnis dennoch das Böse thun. Denken wir nur an die schmerzlichen Seufzer des Apostels Paulus: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich.“ Hier scheint also doch, und so unzähligmal! der Fall vorzuliegen, in welchem das Thun, also das praktische Anhangen am Bösen vereinigt ist mit der wesentlichen Erkenntnis des Guten, ein Beweis, daß aus einer solchen Erkenntnis doch nicht folgt, man müsse dem so Erkannten nun auch unmittelbar und unwillkürlich sein Herz, d. h. sein praktisches Anhangen zuwenden.

Doch bei näherer Betrachtung bestätigt gerade diese unleugbare Thatsache meine Behauptung, anstatt sie widerlegen zu können. Wo nämlich in einem Menschen, welcher bisher das Böse geliebt und gethan hat, die wahrhafte, wesentliche, innere Erkenntnis des Guten durch irgendwelche, sei es göttliche, sei es menschliche Mittel erweckt wird, da zeigt sich immer auch eine unmittelbare Einwirkung derselben auf sein praktisches Verhalten, auf sein Willensleben, nur daß diese Einwirkung sehr oft nicht stark genug ist, um sich in dem Willensleben und dem praktischen Verhalten vollkommen durchzusetzen. So kommt es denn zu der unter den Fesseln des Bösen seufzenden, sehnsüchtigen Liebe des Guten, welche nur darum nicht zum Ziele kommt, weil die feindliche Macht, die bisher das Herz beherrscht und das Wollen regiert hat, noch zu groß ist, um schon überwunden zu werden. Aus solchem Zustande ergiebt sich dann die Sehnsucht nach Erlösung.

Wo diese sehnsüchtige Liebe des Guten in keinem Grade und in keiner Weise sich zeigt, da zweifeln wir auch an dem Vorhandensein der rechten Erkenntnis des Guten, und wir haben ein volles Recht, so zu zweifeln.

So ist denn gerade diese sehnsüchtige Liebe des Guten in denen, deren Wollen noch unter der fremden Macht des Bösen geknechtet ist, der stärkste Erfahrungsbeweis dafür, daß eine wahrhafte Erkenntnis des Guten nicht möglich ist, ohne mit einer praktischen Tendenz und mit einer unwillkürlichen Alteration des sittlichen Standpunktes verbunden zu sein.

Hier sehen wir, daß sogar der Wille, welcher bereits von einer feindlichen Macht beherrscht ist, also nicht mehr wahlfrei genannt werden kann, die Einwirkungen einer solchen sittlichen Erkenntnis erfährt, indem er nicht imstande ist, die sehnsüchtige Liebe des Guten in dem Herzen des Wollenden zu unterdrücken, wie viel mehr wird der Wille die Macht dieser unwillkürlichen Einwirkung verspüren, welcher einer solchen entgegengesetzten Gewalt noch nicht unterworfen ist, bei welchem also diese Einwirkung noch nicht auf einen solchen Widerstand stößt! und wenn man mit Recht sagt, daß nur ein reines Herz die sittliche Wahrheit in ihrem Wesen ganz vollkommen erkennen und schauen könne, so wird man auch

das sagen müssen, daß der Eintritt solcher Erkenntnis und ihr Zunehmen mit einer fortschreitenden sittlichen Reinigung oder Versittlichung des Herzens verbunden sein muß.

Es ist in der That auch rein theoretisch betrachtet unmöglich, daß der Mensch, nicht bloß zu einer formalen, sondern zu einer wesentlichen Erkenntnis des Guten gelangen sollte, ohne daß er dadurch zugleich in seinem eigenen sittlichen Standpunkte wesentlich alteriert würde. Das Wesen des Guten kann ich ja nur dadurch erkennen, daß ich es zugleich in mir selbst erfahre, daß es in mir selbst gleichsam eine Stätte findet. Das Gute ist eben eine praktische Vernunftanschauung, deren Wesen durch ein rein theoretisches Erkennen in seiner Absonderung nimmer erschöpft werden kann.

Danach kann ich sagen, daß der wahlfreie Wille nicht zu der wesentlichen Erkenntnis des Guten gelangen kann, ohne daß er zugleich durch diesen Prozeß, welcher nicht durch ihn selbst bestimmt, also unwillkürlich ist, eine sittliche Bestimmtheit annähme, für die er selbst, eben um ihrer Entstehung willen, nicht verantwortlich gemacht werden kann, sondern natürlich nur derjenige, der ihm diese Erkenntnis beigebracht hat.

Schon hier also würde gerade dadurch, daß dem wahlfreien Willen des Menschen eine die sittliche Selbstverantwortlichkeit begründende Entscheidung oder Wahl möglich gemacht werden soll, nämlich durch die für eine solche Entscheidung unumgänglich notwendige Zuführung einer wesentlichen Erkenntnis des sittlich Guten und seines bösen Gegenteiles, dieser Selbstentscheidung auf eine nicht von der Wahl des Willens selbst abhängige Weise vorgegriffen, das heißt aber in diesem Falle die eigentliche Selbstentscheidung und damit natürlich auch die Verantwortlichkeit des Willens für seine Entscheidung unmöglich gemacht.

Jedoch die Verteidiger des wahlfreien Willens und der durch ihn zu treffenden verantwortlichen Entscheidung können erwidern: mag immerhin diese wesentliche Erkenntnis des Guten von einigem Einfluß sein auf die sittliche Stellung des wollenden Subjektes; das verschlägt doch für den wahlfreien Willen selbst gar nichts. Es war ja schon vorher für möglich erklärt, daß der geistige Zustand des Menschen, wie er ursprünglich vor jeder bewußten

Willensentscheidung schon vorliegt, in irgendeinem Grade sittlichen Charakter tragen könne, zugleich aber war gesagt worden, daß dieser sittliche Zustand des Subjektes für den wahlfreien Willen zunächst noch gleichgültig sei, da der Wille erst Stellung zu demselben nehmen und durch seine Entscheidung hierüber die sittliche Selbstverantwortlichkeit herbeiführen müsse. Ebenso gut nun, wie wir dies annehmen konnten, daß der wahlfreie Wille kraft seiner Wahlfreiheit diesem schon vorhandenen objektiv sittlichen Zustande des Subjektes vorerst noch gleichgültig gegenüber stehe, ebenso gut können wir auch weiter daran festhalten, daß der Wille kraft derselben Wahlfreiheit dem durch jene wesentliche Erkenntnis des Guten so und so bestimmten sittlichen Zustande gleichgültig gegenüberstehe.

Ich habe allerdings jenes Verhältnis zwischen der Wahlfreiheit des Willens und dem sittlichen Charakter des ursprünglichen Zustandes im Gegensatze zu meiner eigenen Anschauung hypothetisch zugestanden und will mich nicht bedenken, dieses selbe Zugeständnis auch für alle gleichartigen Verhältnisse zu machen. Ja ich will noch nicht einmal hervorheben, daß das Verhältnis, um das es sich hier handelt, doch dem früheren eigentlich nicht mehr gleichartig ist; daß der sittliche Zustand des Subjektes nach dem Eintritt jener wesentlichen Erkenntnis des Guten doch nicht mehr bloß ein objektiver, sondern ein subjektiv vermittelter ist; daß ja nun der wahlfreie Wille selbst diese Erkenntnis gewonnen haben soll; daß diese Erkenntnis also, wenn man ihr überhaupt einen sittlichen Einfluß zugestehen muß, doch notwendigerweise auch auf den Willen selbst einwirken und dadurch die Wahlfreiheit desselben zerstören wird.

Dies alles will ich, wie gesagt, nicht mehr betonen, sondern auch allen diesen großen Schwierigkeiten gegenüber einmal annehmen, daß auch durch die wesentliche Erkenntnis des Sittlichen der Wille im Besitze seiner indifferenten Wahlfreiheit gar nicht gestört und geschädigt wird. Wir werden sehen, daß auch damit nicht im mindesten geholfen ist, sondern daß wir alsbald an einer noch viel größeren, weil viel offenkundigeren Schwierigkeit ankommen, welche jegliche Bedeutung der Wahlfreiheit unseres Willens für die Be-

gründung einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen gänzlich aufhebt.

Nehmen wir also an, daß der Wille trotz seiner wesentlichen Erkenntnis des Sittlichen seine eigene sittliche Indifferenz noch bewahre und daß er nun erst dem erkannten Gegensatze von gut und böse gegenüber sich aus seiner sittlichen Indifferenz heraus kraft seiner Wahlfreiheit zur sittlichen Bestimmtheit entscheide, um für dieselbe die volle sittliche Verantwortung auf sich nehmen zu können. Wir haben uns demnach zu denken, daß der wahlfreie Wille vor diesem Gegensatze steht, um seine Wahl zu treffen.

Wie geht nun diese Wahl vor sich?

Ich will nicht etwa untersuchen, für welche Seite des Gegensatzes sich der Wille entscheiden wird; denn dafür kann es ja gar keine Untersuchung geben, vielmehr muß sich die Beobachtung betreffs dessen, was der wahlfreie Wille thun wird, lediglich abwartend verhalten; wohl aber kann es genauer untersucht werden, wie es denn der wahlfreie Wille überhaupt zu irgendeiner Entscheidung bringt; wie er das wählt, was er wählt.

Wirklich entscheiden kann er sich ja seinem Wesen nach sowohl für das Gute als auch für das Böse, ganz nach seinem freien Belieben, ganz nach seiner unbedingten Willkür. Wie kommen wir nun aber dem Prozeß dieser Entscheidung, sie mag nun ausfallen, wie sie will, mit unserem Erkennen näher?

Wir wollen es versuchen mit dem allbekannten und bei gewissenhafter Anwendung unfehlbaren Mittel, daß wir auf die Art, wie die Entscheidung des wahlfreien Willens zustande kommt, zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen anwenden, von denen ja eine bestimmt das Richtige treffen muß, da es zwischen und außer ihnen kein drittes giebt. Dieses Verfahren soll zunächst angewendet werden auf einen der beiden für die Entscheidung des wahlfreien Willens gleich möglichen Fälle.

Gesetzt den Fall, der Wille entscheidet sich für das Gute. Wie ist diese Entscheidung zustande gekommen?

Es sind für die Entstehung dieser Entscheidung folgende zwei Arten möglich. Entweder hat der Wille sich für das Gute entschieden mit Rücksicht darauf, daß es gut ist, oder er hat es ge-

than ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist. Man wird zugeben müssen, daß diese beiden Bestimmungen auf ihrem Gebiete einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind und somit jede Möglichkeit einer dritten Art der Entscheidung ausschließen.

Wir wollen zunächst die erste Seite der aufgestellten Alternative etwas näher ins Auge fassen.

Also der Wille hat sich für das Gute entschieden mit Rücksicht darauf, daß es gut ist. Das heißt mit anderen Worten, er hat das Gute gewählt, weil es gut ist, denn die Rücksicht darauf, daß es gut ist, hat ja eben seine Wahl bestimmt, und wenn dies letztere nicht der Fall wäre, so hätte der Wille eben jene Rücksicht bei seiner Wahl wenigstens gar nicht gehabt. Da er sie aber gehabt hat, so hat er unstreitig das Gute gewählt als solches, oder um des Guten willen.

Aber ist denn das noch ein wahlfreier, d. h. ein sittlich unbestimmter, indifferenter Wille, welcher das Gute thut um des Guten willen, d. h. welcher sich in seiner Wahl durch die Rücksicht auf das Gute als solches bestimmen läßt? Verrät nicht der Wille durch eine Entscheidung, welche durch solche Rücksichten bestimmt ist, ganz unverkennbar, daß er bereits sehr wesentlich sittlich bestimmt ist; daß er bereits gut ist; daß er also nicht erst durch diese Entscheidung eine sittliche Bestimmtheit erhält und gut wird?

Was verstehen wir denn unter einem sittlich guten Willen, also unter einem Willen, welcher im Unterschied von dem wahlfreien Willen das Gute hervorbringt nicht aus freier, unbestimmter Wahl, sondern aus einem inneren Drang, aus einer inneren Notwendigkeit seines Wesens? Ist es nicht eben der Wille, welcher das Gute thut um des Guten willen; welcher sich für das Gute entscheidet allein in Rücksicht darauf, daß es gut ist? Ja was können wir von einem guten Willen auch nur mehr erwarten als dieses? Das ist ja das höchste Ziel der Vollkommenheit eines Willens; das ist das Ziel, auf welches alle Erziehung des Willens schließlich hinarbeitet, daß der Wille das Gute thut lediglich um seiner selbst willen, daß die Rücksicht auf das Gute als solches ihn ganz und gar bestimmt und alle seine Entschließungen regelt.

In der Rücksicht auf das Gute als solches spricht sich eben die eigene, schon vorhandene, wesentliche Güte des Willens aus, und je vollkommener diese ist, desto durchschlagender wird auch jene sein. Die Güte des Willens kann sich ja in gar nichts anderem aussprechen als in jener Rücksicht, mag sie auch noch so sehr zunehmen, und wiederum jene Rücksicht kann in gar nichts anderem ihren Grund haben als in der wesentlichen Güte des Willens selbst, mag sie auch noch so gering sein; sie läßt mit derselben Sicherheit auf die Güte des Willens zurückschließen wie jede Wirkung auf ihre Ursache; und die Inferiorität des Willens, der sich in der oben beschriebenen Weise für das Gute entscheidet, gegenüber dem vollkommen guten Willen, könnte höchstens darin bestehen, daß sich mit der Rücksicht darauf, daß das zu Erwählende gut ist, noch andere bestimmende, aber weniger sittliche Rücksichten verbinden, was ja bei dem vollkommen guten Willen nicht der Fall ist. Wie weit aber gerade durch diesen Unterschied der Wille sich von der für ihn geforderten Wahlfreiheit seiner Entscheidung entfernen würde, das liegt klar zutage.

Durch die eben beschriebene Art der Willensentscheidung für das Gute um des Guten willen ist also erwiesen, daß der Wille bereits ein guter ist. Er kann also nicht erst durch diese Entscheidung sich selbst eine sittliche Bestimmtheit gegeben haben, da er bereits vorher sittlich bestimmt war, wie es eben in der Art seiner Entscheidung zutage getreten ist. Wenn dennoch seine sittliche Bestimmtheit, auch die, welche sich in jener Entscheidung zeigt, von ihm selbst herrühren soll, so muß jedenfalls diejenige Entscheidung, durch welche er sich seine sittliche Bestimmtheit ursprünglich gegeben hat, schon vor der eben beschriebenen und zwar auf andere Weise geschehen sein.

Hierdurch ist dargethan, daß der wahlfreie, d. h. noch nicht sittlich bestimmte Wille sich für das Gute nicht in der Weise entscheiden kann, daß er das Gute wählt mit Rücksicht darauf, daß es gut ist, da eben diese Art der Entscheidung nur Sache eines bereits in irgendeinem Grade sittlich gut bestimmten, d. h. nicht mehr wahlfreien Willens ist.

Also der erste Fall der von uns aufgestellten Alternative kann

für die Entscheidung des wahlfreien Willens nicht statuiert werden, weil er dem Wesen eines solchen Willens widerspricht. Es bleibt demnach nur der andere Fall übrig, wenn man die sittliche Bestimmtheit des Willens wirklich durch eine Entscheidung dieses selben Willens herbeigeführt sein lassen will. Dieser andere Fall aber war der, daß der Wille das Gute erwählt ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist.

Wir müssen diese Annahme nun auch noch etwas genauer prüfen, ob wirklich auf diesem Wege eine sittliche Entscheidung und mit ihr eine sittliche Verantwortlichkeit für uns entstehen kann, oder nicht.

Wenn sich der Wille für das Gute entscheidet ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, wenn er also in der That bei seiner Entscheidung in keiner Weise durch die Rücksicht auf das Gute als solches bestimmt wird, so beweist er sich damit allerdings als ein wahlfreier Wille, denn wir haben ja darunter einen Willen zu verstehen, der sowohl dem Guten als auch dem Bösen gegenüber zunächst gleichgültig ist, der durch keinerlei wesentliche Beziehung mit dem einen oder mit dem anderen verbunden ist, darum auch keinem näher steht, als dem anderen, darum jedes von beiden ebenso gut und ebenso leicht thun als lassen kann, der also, wenn er das eine thut und das andere läßt, keinenfalls von dem einen oder von dem anderen in seiner Entscheidung beeinflußt ist, sondern lediglich unter dem Einfluß seiner eigenen unbedingten Wahlfreiheit steht, so daß er jedenfalls auch das, was er gerade thut, lassen, und das, was er gerade läßt, thun könnte, wenn es ihm beliebte.

Es ist daher anzuerkennen, daß diese letztere Art der Entscheidung für das Gute, nämlich ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, dem wahlfreien Willen seiner Natur nach wohl möglich ist, ja daß sie gerade die einzige ist, welche ihm seine Natur dem sittlich Guten gegenüber erlaubt. Aber wie steht es denn nun mit dem sittlichen Charakter der so gearteten Entscheidung? Hat sie einen? Kann man ihr überhaupt einen solchen zuerkennen?

Diese Frage kann ganz kurz beantwortet werden durch den einfachen Hinweis darauf, daß ja auf dem sittlichen Gebiete das Gute

und das Böse nur als solches gilt. Wo es sich nicht handelt um das Gute als solches und um das Böse als solches, da kann man auch nicht von sittlichen Verhältnissen reden. Also eine einzelne That kann nur dann unter eine sittliche Betrachtung fallen, wenn sich in ihr irgendwie das Gute oder das Böse als solches manifestiert. Zum Beispiel ein Geldgeschenk an jemanden ist natürlich nur dann eine sittliche Handlung, wenn ich mit demselben etwas Gutes thun will, d. h. wenn ich's thue um des Guten willen, was sich in dieser That manifestiert; ist dies nicht der Fall, thue ich's etwa nur aus Gewohnheit, oder anderen äußerlichen Gründen, so liegt in solcher Handlung an und für sich nichts Sittliches.

In unserem Falle nun handelt es sich um eine einzelne That, nämlich um eine Entscheidung, durch welche in einem bestimmten Zeitmoment meiner Entwickelung in meinen Charakter eine neue Bestimmung eingeführt werden soll. Tritt nun in dieser Entscheidung das Gute nicht als solches auf, so manifestiert es sich eben gar nicht in derselben, so ist sie eben überhaupt keine Handlung, welche unter eine sittliche Betrachtung gestellt werden könnte, so ist sie eine Handlung, die überhaupt keinen sittlichen Charakter hat, die überhaupt gar nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört.

Nun war aber vorausgesetzt, daß der Wille sich für das Gute entscheidet ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, also nicht um des Guten willen, so daß das Gute als solches mit dieser Entscheidung absolut nichts zu thun hat, vielmehr es nur als eine Zufälligkeit würde gelten können, daß das, was der Wille erwählt hat, gerade das Gute ist, nämlich in objektivem Sinne, wenn man überhaupt da noch von gut sprechen kann, wo es nicht als solches, als subjektiv Gutes aufgefaßt und gethan wird. Wir hätten also hier eine Entscheidung, die gar keine sittliche That ist, die gar keinen sittlichen Charakter hat, die gar nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört.

Aber durch eine Entscheidung, welche selber mit dem Sittlichen absolut nichts zu thun hat, kann doch unmöglich eine sittliche Bestimmtheit für den so sich Entscheidenden herbeigeführt werden, und das Gute, welches ich durch eine solche Entscheidung erwähle, kann

mir unmöglich als Gutes zugerechnet werden, da es ja gerade, soweit es von mir erwählt worden ist, nichts Gutes ist, insofern ich es erwählt habe ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist. Es geschieht also durch diese Art der Entscheidung, obwohl wir sahen, daß sie für den wahlfreien Willen dem Guten gegenüber die einzig mögliche ist, auch nicht das Geringste, wofür wir sittlich verantwortlich gemacht werden könnten, da sie überhaupt nichts Sittliches in ihrem Wesen hat.

Wollten wir nun im Unterschied von der bisherigen Erörterung annehmen, daß der wahlfreie Wille sich für das Böse entscheidet, so ist leicht ersichtlich, daß wir genau zu denselben Konsequenzen kommen.

Ich brauche nicht die ganze Auseinandersetzung zu wiederholen. Es ist klar, wenn der Wille das Böse wählt mit Rücksicht darauf, daß es böse ist, d. h. wenn er es erwählt als solches, oder weil es böse ist, so bekundet er damit schon einen bestimmten sittlichen Charakter und zwar einen bösen, welcher demnach schon vor dieser Entscheidung vorhanden war, derselben zugrunde liegt, also doch wohl nicht erst durch sie kann herbeigeführt werden. Die Entscheidung also, durch welche der Wille so geworden ist, daß er nun das Böse um des Bösen willen erwählt, muß schon früher geschehen sein, schon in einer früheren und zwar anders artigen Entscheidung muß der Wille seine Wahlfreiheit, wenn er sie jemals besessen hat, verloren haben; in der jetzigen zeigt er, daß er nicht mehr wahlfrei, sondern böse ist.

Ich bin hier auf den Einwand gefaßt, daß mit dieser Auslegung der Gedanke der Erwählung des Bösen mit Rücksicht darauf, daß es böse ist, bei weitem nicht erschöpft worden ist, ja daß gerade diejenige Auslegung desselben übersehen ist, welche der Wahlfreiheit des Willens günstig ist. Nämlich „ich wähle das Böse mit Rücksicht darauf, daß es böse ist“, das kann nicht bloß heißen, „ich wähle das Böse, weil es böse ist“, sondern es kann auch heißen „ich wähle es, obgleich es böse ist“.

Diese letztere Auslegung, welche sich ja im wirklichen Leben außerordentlich häufig bestätigt findet, scheint in der That der Wahlfreiheit des Willens sehr günstig zu sein, sie scheint die

Herbeiführung einer solchen sittlichen Entscheidung zu verbürgen, für welche der Wille selbst verantwortlich gemacht werden muß, für welche daher ein wahlfreier Wille vorausgesetzt werden muß; denn während hier das Böse als solches von dem Willen erwählt wird, also in einer sittlichen Entscheidung, da er ja in seiner Entscheidung darauf Bezug nimmt, daß es böse ist; drückt doch zugleich die Art des Bezuges, wie sie in dem „obgleich böse" enthalten ist, den unabhängigen Gegensatz des Willens zu dem Bösen aus, so daß er als in seiner Wahl vollkommen frei erscheint.

Doch eine genauere Prüfung dieses Falles wird darthun, daß er ebenso wenig hierher gehört, wie der zuerst angenommene Fall, da er für einen wahlfreien Willen ebenso unmöglich ist wie jener.

Es ist schon ein übles Prognostikon, daß es uns, als wir eine Entscheidung des wahlfreien Willens für das Gute angenommen hatten, nicht in den Sinn gekommen ist, diese zweite Auslegung des „mit Rücksicht auf" anzuwenden, denn wem würde es überhaupt einfallen zu sagen: „Ich wähle das Gute, obgleich es gut ist", um sich damit von dem eben Erwählten sofort wieder loszusagen! Aber so abstrus dieser Gedanke betreffs des Guten ist, so gewöhnlich ist er betreffs des Bösen, denn leider kommt es gar zu häufig vor, daß wir das Böse wählen, obgleich es böse ist. Hier also, wo wir der Entscheidung des Willens für das Böse gegenüber stehen, ist diese Auslegung an sich wohl berechtigt, aber sie kann trotz des günstigen Scheines doch keine Stütze für die Annahme einer wahlfreien und doch sittlichen Entscheidung des Willens abgeben.

Eine Vergleichung dieser zweiten Auslegung mit der ersteren ergiebt, daß sie nicht bloß von derselben verschieden, sondern ihr in gewissem Sinne entgegengesetzt ist. Vorher übersetzten wir den Ausdruck „ich wähle das Böse mit Rücksicht darauf, daß es böse ist" in den anderen „ich wähle das Böse, weil es böse ist", so daß also der böse Charakter des Gewählten als der bestimmende Grund des Wählens erscheint. Wenn wir jenen ersten Ausdruck nun umsetzen in diesen: „ich wähle das Böse, obgleich es böse ist", so haben wir damit der Rücksicht auf den bösen Charakter

des zur Wahl Gestellten die gerade entgegengesetzte Bedeutung gegeben, denn während die Konjunktion „weil“ dasjenige angiebt, was mich bestimmt, das Böse zu wählen, so giebt dagegen die Konjunktion „obgleich“ dasjenige an, was mich hindert, das Böse zu wählen.

So ist es in allen Fällen, in denen ich mit der Entscheidung meines Willens einen Obgleich-Gedanken verbinde, immer will ich damit andeuten, daß ich auf dem Wege zu meiner Entscheidung erst noch ein Hindernis, und zwar dasjenige, was ich in dem Obgleich-Satze ausdrücke, überwinden mußte.

Also den Satz „ich wähle das Böse, obgleich es böse ist“ können und müssen wir folgendermaßen interpretieren: „Ich wähle das Böse, während ich durch die Rücksicht darauf, daß es böse ist, eigentlich behindert bin, mich wenigstens in einem gewissen Grade behindert fühle, dasselbe zu wählen.

Betrachten wir diesen Gedanken näher, so sehen wir in demselben sogar von zwei Seiten her Instanzen dagegen auftreten, daß ein wahlfreier Wille sich in einem solchen Verhältnis unbeschadet seiner Wahlfreiheit sollte befinden können.

Heben wir nämlich die eine Seite des Gedankens hervor, daß ich mich durch die Rücksicht darauf, daß das, was ich wähle, böse ist, eigentlich behindert fühle, dasselbe zu wählen, also betonen wir die Bedeutung des „obgleich“, so tritt uns da ein Wille entgegen, welcher eine je nach dem Grade der Behinderung mehr oder weniger starke Neigung zum Guten hat, denn wie könnte er sonst in der Rücksicht darauf, daß das zu Erwählende böse ist, einen Behinderungsgrund für seine Entscheidung fühlen? Der Wille steht dann dem Gegensatze von gut und böse nicht mehr gleichgültig und indifferent gegenüber, um selbst erst in diesem Gegensatze Stellung zu nehmen, er kann nicht ebenso leicht das Böse wählen wie das Gute, und das Gute wie das Böse, er hat vielmehr schon vor seiner eigenen Entscheidung so zu sagen eine Gravitation zum Guten und eine Abneigung gegen das Böse, er hat also schon einen wesentlich und positiv sittlichen Charakter, für welchen er selbst doch nicht verantwortlich gemacht werden kann. Damit ist aber die Wahlfreiheit des Willens, wie sie nach un-

seren obigen Erörterungen Gegenstand des sittlichen Postulates ist, aufgehoben und zu Ende.

Noch entschiedener sehen wir diese Aufhebung der Wahlfreiheit des Willens geschehen, wenn wir nun die andere Seite des uns vorliegenden Gedankens in Betracht ziehen, nämlich daß ich das Böse dennoch wirklich wähle, also mit Überwindung des Hindernisses, welches in dem „obgleich" seinen Ausdruck findet.

Wir wollen noch nicht einmal sagen, was für ein böser Wille das sein muß, welcher trotz der natürlichen Abneigung gegen das Böse, welche sich in dem „obgleich" ausspricht dennoch das Böse wählt, denn in Wirklichkeit kommt es meist auf eine ganz andere Weise, ohne jede Wahlfreiheit zu dieser Entscheidung. Das aber ist unbedingt zuzugeben, daß, wenn der Wille einmal eine natürliche Abneigung gegen das Böse fühlt, wenn einmal die Rücksicht darauf, daß das zu Wählende böse ist, ein Hinderungsgrund seiner Entscheidung für das Böse ist, nicht die eigene freie Wahl dieses Willens, sondern nur etwas außerhalb derselben Liegendes imstande sein kann, den Willen dennoch über das Hindernis hinweg zu bringen und auf die Seite des Bösen zu neigen. Denn wenn die Wahl des dem Bösen abgeneigten Willens von nichts anderem beeinflußt würde, so würde sie natürlicherweise der vorhandenen Abneigung gegen das Böse nachgeben und sich für das Gute entscheiden, da sich ja durch diese Abneigung gegen das Böse der Wille als in irgendeinem Grade guter erweist.

Die Überwindung des Motivs, welches in dieser Abneigung des Willens selbst für das Wollen liegt, ist nur möglich durch andere den Willen bestimmende Einflüsse, welche die Kraft jenes guten Motivs für den Willen überwiegen. Mit andern Worten, das Hindernis für die Erwählung des Bösen, welches ich in dem Satze „obgleich es böse ist" ausspreche, kann nur durch eine anderweitige Versuchung beseitigt werden, welcher der Wille in seiner Entscheidung unterliegt.

Man wird nun auch immer finden, daß dies die Situationen sind, welche man in solchen Sätzen mit „obgleich" zu bezeichnen pflegt, nämlich das Unterliegen einer besseren Erkenntnis, eines besseren Strebens unter der Macht einer entgegengesetzten Ver-

suchung. Solche Versuchung pflegt anzuknüpfen an die vorhandenen Schwächen unseres Zustandes in seinen Eigentümlichkeiten und Verhältnissen, um sie zu Motiven werden zu lassen, welche den Willen in seinen Entschließungen nach der Seite hindrängen, die ihm eigentlich ursprünglich ferner lag als die entgegengesetzte, wenigstens dem Anscheine nach.

Wenn wir nun aber sehen, daß hier die Entscheidung des Willens für das Böse unter einem Druck von Motiven geschieht, der so mächtig ist, daß er sogar die eigentlich und ursprünglich entgegengesetzte Neigung des Willens zu überwinden vermag, dann werden wir nicht mehr sagen können, daß eine solche Entscheidung die Sache eines wahlfreien Willens sein könnte, denn der soll ja seinem Wesen nach gerade über alles, was Motiv heißt, frei und unbedingt gebieten, und über alles, was einer Neigung, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, auch nur ähnelt, frei und unbedingt erhaben sein.

Noch weit schlimmer aber wird es für den Bestand des wahlfreien Willens gegenüber diesem „obgleich“, wenn sich das Hindernis, welches durch dieses Konzessivum gekennzeichnet wird, nicht wie bisher innerhalb des wollenden Subjektes, sondern außerhalb desselben vorfindet, so daß es nicht mehr in einer eigenen Willens- oder Gemütsabneigung gegen das Böse besteht, welche darum auch im eigenen Inneren erst überwunden werden müßte, sondern nur in der Autorität, mit welcher das Gute Gesetze gebend und Gehorsam fordernd dem Wollenden von außen her gegenübertritt. In solcher Lage würde man nicht mehr in Betrübnis über die eigene Schwäche, sondern vielmehr im Trotzen auf die eigene Autonomie sprechen: „ich wähle das Böse, obgleich es böse ist.“ So aber kann doch kein wahlfreier Wille reden, im Gegenteil, ein jeder fühlt es, daß diese Worte, in solchem Sinne ausgesprochen, nur aus einer geradezu teuflischen Bosheit des Willens hervorgehen können, welcher in seiner Entscheidung für das Böse zugleich triumphiert über die verachtete Autorität des Guten.

Wie wir vorher erkannten, daß es dem Wesen des wahlfreien Willens widerspricht, das Böse zu wählen, weil es böse ist, so haben wir nun gesehen, daß es dem Wesen des wahlfreien Willens

ebenso sehr widerspricht, das Böse zu wählen, obgleich es böse ist, denn man mag diesen Gedanken drehen und wenden, wie man will, entweder würde sich der Wille schon als ein böser, ja sogar als vollendet teuflischer erweisen, oder als ein solcher, welcher seine eigene Neigung zum Guten gegen den Drang feindlicher Motive nicht durchzusetzen vermag.

Demnach würde bei einer Entscheidung des Willens für das Böse jede Art von Rücksicht darauf, daß es böse ist, dem Wesen der Wahlfreiheit durchaus widersprechen, sie würde die Existenz derselben einfach negieren und unmöglich machen.

Hat der Wille dagegen das Böse gewählt ohne Rücksicht darauf, daß es böse ist, also das Böse nicht als solches, so muß man wiederum zugestehen, daß er allerdings mit einer so gearteten Entscheidung seinem eigenen Wesen gemäß verfahren ist, ja daß er als wahlfreier, d. h. sittlich indifferenter Wille sich auf gar keine andere Weise für das Böse entscheiden kann; aber freilich kann man dann auch wieder nicht leugnen, daß eine solche Entscheidung keine sittliche That ist, denn auf dem sittlichen Gebiete handelt es sich nur, wie um das Gute als solches, so auch um das Böse als solches, und wenn das Böse nicht als Böses gethan wird, so daß es eigentlich nur ein Zufall ist, daß es gerade das Böse ist, was gethan wird, so ist es eben eigentlich, wenigstens für den Handelnden, kein Böses mehr.

Mag also immerhin der Wille des Menschen das Böse erwählen, thut er das ohne jede Rücksicht darauf, daß es böse ist, so ist es eben für ihn nichts Böses, da es nicht böse ist, so weit er es erwählt hat. Er thut also mit einer solchen Entscheidung überhaupt nichts, was sittlich beurteilt werden, wofür er sittlich verantwortlich gemacht werden könnte, er kann sich also mit einer solchen Entscheidung auch keine sittliche Bestimmtheit geben.

Man könnte hier einwenden, daß aber doch der Mensch erfahrungsmäßig viel Böses thut, ohne zu wissen, daß es böse ist, oder doch wenigstens ohne im Augenblick der That daran zu denken, und dennoch wird es ihm als etwas Böses zugerechnet. Ja es geschieht, daß der Thäter selbst erst nachträglich von den schrecklichsten Gewissensbissen gepeinigt wird, nachdem es ihm selber

erst recht klar geworden ist, was er so unbedacht gethan hat. Könnte man nicht so auch über die erste grundlegende Entscheidung sagen, daß sich der verwerfliche Charakter derselben nicht während ihrer selbst, aber desto deutlicher nachträglich dem Bewußtsein des sich entscheidenden Subjektes eingeprägt habe?

Nein, man kann das von der ersten sittlich grundlegenden Entscheidung nicht sagen, denn der aufgestellte Vergleich ist nicht stichhaltig.

Gewiß tragen wir kein Bedenken, auch dem in Sünde und Laster versunkenen Verbrecher, welcher sich vielleicht noch nicht einmal bei den rohesten und ruchlosesten Thaten, die er verübt, der Sündhaftigkeit und Verwerflichkeit derselben bewußt ist, der sie also nicht als Sünde, nicht als Böses thut, dennoch seine Handlungen voll und ganz zuzurechnen, ihn für dieselben verantwortlich zu machen; aber was ist es denn, was allein uns berechtigt, dies zu thun? Wir könnten es sicherlich nicht thun, wenn wir diesen Menschen nicht auch für den Zustand sittlich verantwortlich machen dürften, in welchem er nun unbewußt Böses thut; und was ist es, was den Verbrecher nach der Unthat, die er ohne besonderes Bewußtsein von ihrer Sündhaftigkeit begangen hat, dennoch von Gewissensbissen gepeinigt werden läßt? Er würde diese Pein sicherlich nicht empfinden, wenn er nicht zugleich auch die Verantwortlichkeit für den Zustand fühlte, in welchem er so unbewußt sündigen konnte.

Giebt es keine Verantwortlichkeit für den Zustand, welcher uns sündigen läßt, ohne es zu wissen, daß wir sündigen, so giebt es natürlich auch keine Verantwortlichkeit für das, was wir in dieser Weise sündigen. Also die sittliche Verantwortlichkeit, in welcher uns dasjenige Böse zugerechnet wird, was wir thun ohne bewußte Rücksicht darauf, daß es böse ist, kann niemals die erste, ursprüngliche sein, sondern ihre notwendige Voraussetzung wird gebildet durch eine andere Verantwortlichkeit, nämlich durch die für den Zustand, aus welchem das Böse in dieser Weise hervorgehen kann.

In dem Falle aber, um dessen Beurteilung es sich hier handelt, giebt es diese notwendige Voraussetzung nicht, denn, wenn ich

annahm, daß der wahlfreie Wille sich für das Böse entscheidet ohne bewußte Rücksicht darauf, daß es böse ist, so geht dieser Entscheidung doch kein Zustand vorher, aus welchem dieselbe als sittlich verwerflich erklärt werden könnte, kein Zustand, für welchen der sich Entscheidende sittlich verantwortlich gemacht werden könnte, weil es überhaupt kein sittlicher Zustand ist, welcher ja erst durch diese grundlegende Entscheidung herbeigeführt werden soll. Es geht der Entscheidung, die wir hier auf ihren sittlichen Charakter untersuchen, gar nichts weiter vorher, als die sittlich indifferente Wahlfreiheit des Willens, und wir mußten ja ganz ausdrücklich voraussetzen, daß vor der Entscheidung dieses wahlfreien Willens selbst von einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen keine Rede sein konnte und dürfte, da sie ganz und gar erst durch diese Entscheidung begründet werden soll.

Findet sich nun aber vor der Entscheidung des wahlfreien Willens kein sittlicher Zustand vor, welcher mit einer eigenen Verantwortlichkeit des Subjektes verbunden wäre, so verlieren wir dem oben Gesagten zufolge natürlich jedes Recht, dem Willen dasjenige als Böses, als Sünde zuzurechnen, was er gar nicht als solches gethan hat.

Die Richtigkeit dieser Anschauung zeigt sich relativerweise auch darin, daß wir einen Verbrecher ganz selbstverständlich um so milder beurteilen, je weniger wir ihn meinen verantwortlich machen zu können für den Zustand, in welchem er sein Verbrechen begangen; ja wir entschuldigen ihn ganz und gar, sobald er für jenen Zustand gar nicht verantwortlich ist, z. B. ein Mensch, welcher im Wahnsinn einen Mord verübt hat, gilt uns noch nicht einmal als Verbrecher, obwohl es an und für sich ein Verbrechen ist, was er gethan hat.

Noch deutlicher zeigt sich dies in folgendem Beispiele. Denken wir uns eine Handlung, welche nicht an sich schon vor dem allgemeinen Sittengesetze, sondern lediglich darum eine Sünde ist, weil sie mein Vorgesetzter verboten hat. Denken wir uns weiter, daß ich von diesem Verbote meines Vorgesetzten zufälligerweise keine Kenntnis habe. Wenn ich unter diesen Umständen nun die betreffende Handlung begehe, so wird sie mir auch nicht im ge-

ringsten als ein Unrecht zugerechnet werden können; im Gegenteil mein Vorgesetzter würde ein Unrecht begehen, wenn er mir diese Handlung als ein Unrecht anrechnen wollte, da ich sie ja gethan habe, ohne zu wissen, daß sie ein Unrecht ist, und da sie auch nicht aus einem Zustande hervorgegangen ist, für den ich verantwortlich zu machen bin, insofern es nicht meine Schuld, sondern nur ein Zufall war, daß ich von dem Verbote meines Vorgesetzten keine Kenntnis hatte.

Das Verhältnis wird aber sofort ganz anders, wenn meine Unkenntnis des Verbotes eine von mir selbst irgendwie verschuldete ist; dann ist es natürlich mit der vollkommenen Unschuld meiner Handlung vorbei, ich kann, ja ich muß nun für dieselbe verantwortlich gemacht werden, da sie aus einem Zustande hervorgegangen ist, für den ich verantwortlich zu machen bin. Die Handlung ist nun meine Schuld, da ich an dem Zustande schuld bin, aus dem sie hervorgegangen ist.

Wir sehen hier wiederum, wenn nicht eine Verschuldung vorangegangen ist in irgendeiner Weise, in irgendeinem Grade, so kann ich für das Böse, was ich gethan habe, nicht verantwortlich gemacht werden, sobald ich es gethan habe ohne Rücksicht darauf, daß es böse ist, d. h. sobald ich es nur als objektiv Böses, wenn man davon überhaupt reden darf, aber nicht als subjektiv Böses gethan habe.

Wenn es nun der Wahlfreiheit des Willens einzig und allein möglich ist, sich auf diese Weise für das Böse zu entscheiden, nämlich ohne Rücksicht darauf, daß es böse ist, so kann dem Menschen eine wahlfreie Entscheidung für das Böse unmöglich als Sünde angerechnet werden, es kann ihm unmöglich für das, was er in dieser Weise thut, eine sittliche Verantwortlichkeit aufgebürdet werden, da das, was er in dieser Weise thut, gar nichts Sittliches ist. Kurz eine solche Art der Selbstentscheidung hat weder sittlichen Charakter noch sittliche Folgen.

Wenn wir nun dies alles in Rechnung ziehen, so sehen wir in der That keine Möglichkeit, vermittels der Wahlfreiheit des Willens den Übergang aus der sittlichen Unbestimmtheit des Menschen in seine sittliche Bestimmtheit herzustellen; wir sehen keine

Möglichkeit, durch die Wahlfreiheit des Willens für den Menschen eine sittliche Verantwortlichkeit für das, was er erfahrungsmäßig ist und thut, zu begründen, denn sobald man eine wirkliche sittliche Bestimmtheit von dem wahlfreien Willen herzuleiten unternimmt, so findet man, daß derselbe bereits sittlich bestimmt sein mußte, um wirklich so handeln zu können, sobald man dagegen den wirklich wahlfreien Willen gemäß seiner sittlich indifferenten Wahlfreiheit handeln lassen will, so findet man, daß auch seine Handlungsweise samt ihrem Ergebnis sittlich unbestimmt sein muß, um wirklich von der Wahlfreiheit geübt werden zu können.

Aus diesem Dilemma können wir nicht heraus kommen, so daß wir daran verzweifeln müssen, die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aus der Wahlfreiheit seines Willens herzuleiten, ja sogar gestehen müssen, daß mit der Wahlfreiheit des Willens, gerade wenn man mit derselben vollen Ernst macht, eine sittliche Verantwortlichkeit für das, was er thut und infolge dessen ist, und für das, was er ist und infolge dessen thut, nicht vereinigt werden kann, da ja dies alles durch seine Herleitung aus der Wahlfreiheit des Willens auf ein Prinzip gestellt wird, welches sittlich indifferent ist und bleibt und daher mit dem Gebiete des Sittlichen weder selbst, noch in seinen Folgen etwas zu thun hat; und schon die Anwendung einer sittlichen Betrachtung auf derartig begründete Handlungen und Zustände würde ebenso unmöglich, ebenso unsinnig sein, als wollte man den Raum mit der Elle des Gedankens, oder den Gedanken mit der Elle des Raumes messen.

So muß denn merkwürdigerweise auch dasjenige, was sonst die Position der Wahlfreiheit des menschlichen Willens gegen alle psychologischen, religiösen und anderweitig sittlichen Instanzen stützen soll, nämlich die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, zu einer weiteren Instanz gegen diese Wahlfreiheit umschlagen.

Will man die Wahlfreiheit des menschlichen Willens festhalten, so muß man überhaupt verzichten auf jeden sittlichen Charakter desjenigen im Menschen, welchem viele den höchsten, ja einen absoluten Wert beilegen, nämlich des Willens. Gerade dasjenige, wodurch der Mensch seinen sittlichen Charakter am meisten und am deutlichsten, ja wodurch er ihn erst als seinen Charakter erweisen

und bewähren soll, nämlich der Wille, wird durch die Behauptung seiner Wahlfreiheit dem sittlichen Gebiete des Lebens unwiederbringlich entzogen.

Durch die obige Entwickelung wird es zur Gewißheit, daß die pure Wahlfreiheit mit ihrer sittlichen Indifferenz nicht die Geburtsstätte irgendeiner sittlichen Bestimmtheit sein kann. Es ist sehr schön, zu sagen, der Wille solle sich selbst bestimmen, der Mensch müsse frei sein, er sei auch frei, um eine freie Sittlichkeit haben und üben zu können, nur in der Freiheit könne die Sittlichkeit gedeihen, ja könne es Sittlichkeit geben. Und das ist nicht bloß sehr schön, sondern auch sehr richtig, zu sagen, so lange man mit dem Worte Freiheit und Selbstbestimmung den gehörigen Begriff verbindet und an den Gegensatz von Zwang und Knechtschaft denkt.

Gewiß, eine erzwungene Sittlichkeit ist keine Sittlichkeit und kann keine sein, weil die Sittlichkeit in jedem Falle etwas Wesentliches ist, während der Zwang sich dem Wesen dessen, was ihm unterliegt, entgegensetzt. Zwang und Sittlichkeit schließen sich einander aus, denn wo das zwangsmäßige Muß regiert, da würde das Soll, welches ja auf alle Verhältnisse des sittlichen Seins und Lebens anzuwenden ist, höchstens eine Ironie auf die Wirklichkeit sein.

Sobald man aber unter der Freiheit, aus welcher die Blüte der Sittlichkeit hervorsprossen soll, das Frei-sein von jeder eigenen wesentlichen Bestimmtheit versteht, so werden jene Äußerungen falsch. Diese Freiheit ist ja gar nichts anderes, als ein farbloser Mangel, aus dem wahrhaftig keine Fülle, kein Reichtum erwachsen kann. Ein Füllhorn, welches nichts enthält, mag ich noch so viel wenden und schütteln, es kommt doch nichts heraus; so wird auch ein Wille, welcher sittlich unbestimmt und gehaltlos ist, auf keine Weise durch sich selbst und aus sich selbst zu sittlicher Bestimmtheit und sittlichem Gehalte gelangen können.

Ich muß hier einen Punkt berühren, der wichtig genug ist, um auch in dieser Erörterung seine Berücksichtigung zu finden.

Man eifert seit langer Zeit auf dem Gebiete der Philosophie,

in Sonderheit der Metaphysik gegen den sogenannten Spinozismus; man bestreitet mit Entschiedenheit, daß die bestimmte individuelle Realität aus der unbestimmten Allgemeinheit hervorgehen könne, und daß das unbestimmte Allgemeine sich allein aus sich selbst heraus differenzieren könne; man hält das System, welches den Übergang aus der Unendlichkeit des Allgemeinen zu der Endlichkeit des Besonderen, Einzelnen, über welchen Spinoza selbst noch keine Auskunft geben zu können gestand, entdeckt zu haben behauptet und ihn in so glänzender, oder sagen wir besser blendender Weise dargethan hat, für einen überwundenen Standpunkt, dessen kühne Phantasieen vor dem nüchternen Verstande und Urteile der Kritiker nicht standgehalten haben; und man thut dies alles mit Recht, denn wir werden es nie und nimmer begreifen können, wie aus einem abstrakten, farb- und gehaltlosen Allgemeinen durch einen eigenen inneren Prozeß, nenne man ihn nun dialektisch, oder sonst wie, das einzelne, nach Form und Inhalt individuelle Konkrete hervorgehen könne; und mag uns auch unser Denken noch so sehr nötigen, das Absolute um seiner Absolutheit willen zugleich als inhaltslose Allgemeinheit aufzufassen, dieses selbe Denken macht es uns auch unmöglich, nachdem wir durch Abstrahierung von aller Bestimmtheit, d. h. Endlichkeit das Absolute gefunden haben, von diesem Absoluten selbst wieder zurückzukommen zu der endlichen Bestimmtheit der realen Gegenstände. Zwischen beiden ist eine Kluft befestigt, über welche keine Brücke zurückführt, und so oft man gemeint hat, eine solche gefunden zu haben, hat sie sich bei näherer Besichtigung als ein Trugbild herausgestellt, geschweige daß sie auch nur einen festen Schritt ausgehalten hätte. Sie hat eben nur so lange gehalten, als man mit der durch die eigenen Wünsche und Bedürfnisse beflügelten Phantasie über ihr hinschwebte.

Das seines Inhalts entleerte Allgemeine hat kein Entwickelungsvermögen, unser Denken verbietet es uns, demselben ein solches beizulegen. Das schlechthin Einfache, so lange es für sich allein bleibt, wird ewig ein schlechthin Einfaches, wird ewig sich selber gleich bleiben. Entwickelung können wir uns nur da denken, wo eine Kombination von Entwickelungs-Elementen eintritt, nur

aus solcher Kombination von wenigstens zwei Elementen wird etwas Neues entstehen können.

Wir werden daher jegliche Entwickelung als eine keimartige aufzufassen haben, d. h. als eine solche, welche das Latente patent macht, welche entfaltet, welche das objektiv Mögliche beständig zur Wirklichkeit bringt. Im schlechthin Einfachen ist aber nichts latent, was erst noch patent werden könnte, denn in ihm ist ja alles schon patent, in actu vorhanden, da es eben nur ein schlechthin Einfaches ist.

Auch die mathematische Entwickelung, die man vielleicht noch mit einigem Scheine dagegen anführen könnte, daß alle Entwickelung keimartig, d. h. durch Kombination von Entwickelungs-Elementen sich aus dem latenten Zustande zu dem patenten entfalten muß, auch die mathematische Entwickelung, die ja der sogenannten dialektischen zum Vorbilde gedient hat, weist in Wirklichkeit keinen anderen Charakter auf, als diesen.

Wenn ich nämlich die mathematische Entwickelung als eine reale, wirklich sich vollziehende auffasse, so muß ich sagen, daß sie nicht zustande kommt ohne einen Mathematiker, der sie vollzieht, indem er zur mathematischen Einheit, die an sich selbst allerdings völlig leer ist, hinzu tritt, ihr neue Einheiten beifügt, sie ergänzt und fortführt zu allen den verwickelten Verhältnissen, welche in der mathematischen Einheit ihr Grundelement haben. Die mathematische Einheit an und für sich würde es zu dieser real gedachten Entwickelung nicht bringen, sie würde immer und ewig allein bleiben in der absoluten Einfachheit, in welcher sie ursprünglich besteht, ebenso, wie auch aus dem sich selbst überlassenen Punkte an und für sich nie und nimmer Linie, Fläche und Körper entstehen würden.

Will man dagegen sagen, das System der mathematischen Wahrheit bestehe doch auch unabhängig von der Thätigkeit des Mathematikers, dieser sei es doch nicht, der sie durch seine entwickelnde Thätigkeit erst zur Wahrheit machte, vielmehr entwickele sie sich doch eigentlich aus sich selbst, und der Mathematiker habe im Grunde keine andere Aufgabe als die, daß er dieser selbständigen Entwickelung zuschaut und ihr nachforscht, wo sie sich dem

oberflächlichen Blicke zu verbergen beginnt; will man die mathematische Entwickelung in dieser Weise verstehen, und man kann diese Auffassung derselben sogar als die adäquatere bezeichnen, so hat man doch kein Recht mehr, sie als eine real verlaufende Entwickelung anzusehen, sie ist dann überhaupt keine wirkliche eigentliche Entwickelung mehr, sondern ein von Anfang an fertiges System von Wahrheiten, in welchem jedes Glied, auch das allerletzte, nach welchem die Mathematiker vielleicht noch viele Jahre suchen müssen, genau ebenso ewig wahr, genau ebenso ewig wirklich ist, wie das erste Glied; sie ist dann ein System von Wahrheiten, in welchem zugleich in und mit dem ersten Gliede alle anderen Glieder und somit das Ganze gegeben ist und zwar das Ganze in seiner vollen Wirklichkeit, nur daß diese volle Wirklichkeit bis zu ihrem letzten Abschluß, wenn sie überhaupt einen hat, vielleicht von den Mathematikern der Zeit noch nicht erkannt und übersehen wird.

Einem solchen System gegenüber ist allerdings die subjektive Forschung am Platze, welche den Schein einer Entwickelung hat, doch von einer wirklichen objektiven Entwickelung kann da nicht die Rede sein, denn es handelt sich ja in diesem System von Wahrheiten eigentlich nur um die Beziehungen der mathematischen Größe zu den mehr oder minder verwickelten Verhältnissen, welche sich keineswegs aus derselben von selbst ergeben.

Wo immer wir eine wirklich sich vollziehende Entwickelung anerkennen müssen, finden wir auch eine Kombination von Entwickelungselementen, aus denen die Entwickelung hervorgeht und sich fortspinnt, welche also um der in ihr enthaltenen Elemente willen eine gewisse konkrete Bestimmtheit an sich trägt. Aus der Unbestimmtheit an und für sich kann das Bestimmte nimmermehr hervorgehen, das Unbestimmte an und für sich kann nimmermehr die reale Grundlage für das Bestimmte sein.

Wenn man nun diese Wahrheit gegen den Spinozismus und seinen Fortsetzer, welcher die Lösung des Welträtsels gefunden zu haben glaubte, so energisch vertritt, will man sich nicht bedenken, einen solchen Spinozismus für das ethische Gebiet dennoch festzuhalten? Ja es scheint, als wollten gerade diejenigen, welche

auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft am entschiedensten gegen den Spinozismus Front machen, auf dem Gebiete der praktischen Vernunft eine Theorie vertreten, in welcher ich nur eine andere Art des von ihnen bekämpften Spinozismus erblicken kann, denn auch hier soll ja aus dem Allgemeinen das Besondere, aus dem Indifferenten das Differente, aus der Unbestimmtheit das Bestimmte sich ergeben.

Der wahlfreie Wille soll sich, obwohl er einerseits sittlichen Wesens, anderseits doch auch weder gut noch böse ist, aus dieser sittlichen Unbestimmtheit heraus einen positiv sittlichen Charakter geben, sei es nun, daß man annimmt, dieser sittliche Charakter sei gleich nach der, oder vielmehr durch die erste Entscheidung des wahlfreien Willens vollendet, sei es auch, daß man dagegen annimmt, er beginne mit dieser ersten Entscheidung nur, um dann durch die folgenden Entscheidungen der nun nicht mehr absoluten, sondern durch die Wirkung der ersten Entscheidung in etwas bedingten und eingeschränkten Freiheit des Willens immer mehr ausgebildet und vollendet zu werden. Es bleibt sich das für unsere Frage ganz gleich, denn das ist eben das Undenkbare, was in beiden Annahmen wiederkehrt, daß aus der sittlichen Unbestimmtheit die sittliche Bestimmtheit entstehen soll. Aus nichts kann nichts werden, und wo etwas werden soll, da muß schon etwas vorhanden sein, in welchem dasjenige, was da werden soll, keimartig enthalten ist, um sich zu entfalten.

Aber müssen wir nicht vielmehr sagen, daß in diesem Stücke gerade ein, wenn nicht der wesentliche Unterschied liegt zwischen dem natürlichen Leben und dem sittlichen Leben? Das wird und kann ja niemand leugnen, daß das natürliche Leben in seinem Werden und Wachsen dasjenige entfaltet und entwickelt, was es an Keimen enthält, so weit sie nicht unter anderen Einflüssen verkümmern, mögen ihm nun diese Keime ursprünglich eigen sein, oder mögen sie ihm nachträglich, gelegentlich irgend woher gegeben werden; und das natürliche Leben, es sei des Steines, der Pflanze, des Tiers, des Menschen, des Weltalls, ist nichts anderes als diese Entwickelung, und es ist um so vollkommener zu nennen, je weniger diese natürliche Entwickelung gestört, gehemmt und unter-

brochen wird. Aber im sittlichen Leben ist es doch eben ganz anders, das sittliche Leben hat etwas Schöpferisches, es soll nicht bloß naturgemäße Entwickelung sein, sondern um sittlich heißen zu können, muß es eben aus der Unbestimmtheit erst selbst zu einem positiv sittlichen Charakter fortschreiten.

Die Verteidiger der Wahlfreiheit des menschlichen Willens werden nicht aufhören, dies zu behaupten; aber wenn sie dann doch auch das zugeben wollen, daß sie mit dieser Behauptung den ganzen Umfang unseres sittlichen Wesens und Lebens außerhalb der Grenzen versetzen, die unserm Begreifen zugänglich sind, denn, wie wir oben gesehen haben, ist nach unseren Begriffen die schöpferische Entstehung der positiven Sittlichkeit, welche trotz ihrer schöpferischen Art dennoch zu einer höheren Norm, nämlich zu Gott nnd seiner Heiligkeit, oder sagen wir auch zum Sittengesetze in einem bestimmten Verhältnis stehen soll, und erst um dieses Verhältnisses willen einen sittlichen Charakter hat, aus der sittlichen Indifferenz des Willens heraus als unmöglich zu bezeichnen, und wenn wir bei genauerer Untersuchung fanden, daß eine jede sittliche Entscheidung des Willens schon einen entsprechend sittlichen Charakter desselben Willens voraussetzt, so nötigt uns das eben zu der Behauptung, daß das Sittliche nur aus dem Sittlichen selbst hervorgehen kann als eine Entfaltung dessen, was keimartig schon vorhanden ist, oder als eine aktuelle Äußerung dessen, was dem Vermögen nach schon da ist.

Wollen wir aber die sogenannte sittliche Indifferenz, aus welcher heraus der wahlfreie Wille sich sittlich bestimmen soll, auf ihren sittlichen Charakter ansehen, so bleibt uns nichts übrig als das Geständnis, daß sie keine sittliche Wesenheit besitzt, ebenso wenig als das Absolute der theoretischen Vernunft eine Realität besitzt. Beide, das unbestimmte Allgemeine der theoretischen Vernunft, oder das Absolute, und das unbestimmte Allgemeine der praktischen Vernunft, oder die sittliche Indifferenz, sind nichts als Abstraktionen unserer Verstandesthätigkeit, sie haben keine wirkliche Existenz und können keine haben.

Das ist für die sittliche Indifferenz, auf die es uns hier ankommt, leicht nachzuweisen.

Das Sittliche bewegt sich zwischen den Gegensätzen von gut und böse, oder es besteht in ihnen, etwas Mittleres oder Drittes giebt es nicht, sofern es wenigstens sittlich sein soll. Ein Willensentschluß oder ein Zustand, wenn er überhaupt unter eine sittliche Betrachtung fällt, ist entweder gut oder böse; und wenn man davon redet, daß man auf einen Zustand oder auf eine That weder die Bezeichnung „gut“ noch die Bezeichnung „böse“ anwenden kann, so handelt es sich immer nur um Zustände und Thaten, deren Charakter nicht etwa zwischen den Gegensätzen von gut und böse liegt, sondern gänzlich außerhalb des Bereiches dieser Bestimmungen, so daß dann auch die dem Guten und dem Bösen gemeinsame Bezeichnung des Sittlichen gar keine Anwendung mehr finden kann; es handelt sich dann immer um etwas, was, unserer Erkenntnis nach wenigstens, überhaupt gar nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört.

Ist dies dennoch der Fall, so kann die Unmöglichkeit einer zwischen gut und böse entscheidenden Beurteilung nur daher rühren, daß man das zu Beurteilende selbst nicht genau und vollständig bis in den untersten Grund hinein kennt und durchschaut; oder es liegt daran, daß der zu beurteilende Fall so verwickelt ist, und daß in demselben das sittlich Gute und das sittlich Böse in einer so komplizierten Weise zusammen, resp. gegen einander gewirkt haben, daß man in der einen Hinsicht das Prädikat „gut“, in der anderen Hinsicht das Prädikat „böse“ aussprechen möchte. Nie aber wird man die Beurteilung irgendeines Falles, welcher überhaupt dem Gebiete der Sittlichkeit angehört, für abgeschlossen und endgültig erachten können, so lange man noch nicht alles an demselben, was sittlichen Charakters ist, untergebracht hat unter die Bestimmungen entweder des sittlich Guten oder des sittlich Bösen; und das „non liquet“, das man in solchen Fällen oftmals genötigt ist auszusprechen, ist ein Beweis dafür, daß man auf dem sittlichen Gebiete zwischen dem Guten und dem Bösen nichts Drittes anzuerkennen vermag, sondern lieber auf jede Entscheidung verzichtet, wenn man sich nicht für eins dieser beiden entscheiden kann.

Solche Fälle nun, in denen eine sichere und vollständige sittliche Beurteilung sehr schwierig ist, finden sich im gewöhnlichen

Leben ungemein häufig, weil das Gute und das Böse hier auf Erden in beständigem Kampfe mit wechselndem Erfolge begriffen sind. Ja wir können uns sogar einen sittlichen Charakter denken, ob er in Wirklichkeit existiert, ist eine andere Frage, in welchem die Macht des Guten und die des Bösen dergestalt vertreten sind, daß sie sich gegenseitig genau die Wage halten.

Daß ein solcher Charakter sittlich sein würde, kann nicht geleugnet werden, aber seine Sittlichkeit wäre eben gleichmäßig gespalten zwischen den Gegensätzen von gut und böse. Will man nun etwa einen so gearteten Charakter sittlich indifferent nennen, insofern er darum, weil er sowohl gut, als auch böse ist, zugleich auch als weder gut noch böse bezeichnet werden kann, so mag man immerhin das Recht der eigenen Begriffsbezeichnung üben, welches ja jeder wissenschaftlich arbeitende Mensch in einer gewissen Grenze für sich in Anspruch nehmen kann, aber man wird doch nicht sagen können, daß das diejenige sittliche Indifferenz ist, aus welcher heraus sich der wahlfreie Wille selbst sittlich bestimmen soll, denn wenn wir uns vor der Entscheidung unserer Wahlfreiheit in einem solchen Zustande befänden, dann wäre erstens in dem sittlichen Charakter des wollenden Subjektes schon eine Macht des Guten sowie eine Macht des Bösen vorhanden, für welche der Wille des Menschen nicht verantwortlich gemacht werden könnte, sondern die beide, man denke! auch die Macht des Bösen, welche der des Guten die Wage hält, ohne weiteres auf den Schöpfer zurückgeführt werden müßten; und zweitens würde man gemäß den früheren Erörterungen wiederum nicht verstehen können, auf welche Weise sich der wahlfreie Wille zwischen den beiden einander entgegengesetzten, mit ganz gleicher Stärke treibenden Mächten entscheiden sollte, und wie diese Entscheidung eine sittliche und sittlich verantwortliche sein könnte.

Wir würden dadurch also zu der schon vorhandenen Schwierigkeit nur noch eine neue hinzufügen und zwar ohne jeden Nutzen, denn wir würden nur unter etwas anderen Umständen vor dem bereits als unlösbar erkannten Rätsel stehen: wie bringt der wahlfreie Wille eine sittliche Entscheidung zwischen gut und böse zustande? Der wahlfreie Wille würde eben auch in dieser Lage gar

nichts Begreifliches thun können, um den sittlichen Charakter, in diesem Falle ein Doppelcharakter, welcher schon ohne und vor dem Willen vorhanden ist, zu ändern oder auch nur zu entwickeln.

Wir sehen, wenn der sittliche Charakter des Subjektes wirklich erst durch die Entscheidung des Willens soll herbeigeführt werden, so müssen wir auch die eben besprochene Art der sittlichen Indifferenz als ungeeignet dazu abweisen, da in ihr die Existenz des sittlich Guten und des sittlich Bösen bereits vorausgesetzt ist.

Da wir nun das Wesen des Sittlichen nur da finden können, wo sich entweder das Gute oder das Böse, sei es in actu, sei es in potentia, zeigt, so zerrinnt die sogenannte sittliche Indifferenz des Willens, aus welcher das Gute resp. das Böse erst noch hervorgehen soll, in nichts. Das Wesen des Sittlichen findet in einem solchen Zustande keine Stätte mehr, so daß diese Indifferenz zu dem Wesen und Gebiete des Sittlichen genau in demselben Verhältnisse steht wie z. B. der Instinkt des Tiers oder auch die Schwerkraft des Steines; und man begreift es nicht, wie sich aus der Thätigkeit dieses Instinktes oder aus der Wirkung dieser Schwerkraft nicht mit demselben Rechte ein sittlicher Charakter ergeben soll, wie aus den Entscheidungen jener Indifferenz, denn alle drei haben sie gleicherweise mit dem Wesen des Sittlichen nichts zu thun.

Kurz zusammengefaßt heißt das: eine sittliche Indifferenz giebt es nicht, denn so weit sie Indifferenz ist, ist sie nicht sittlich, und so weit sie sittlich ist, ist sie nicht Indifferenz. Der Begriff der sittlichen Indifferenz steht also mit dem der farbigen Farblosigkeit oder mit dem der farblosen Farbe in gleichem Range.

So sehen wir uns denn von allen Seiten mit der Behauptung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens als der Quelle seines sittlichen Charakters und darum seiner sittlichen Verantwortlichkeit zurückgeworfen. Die Wahlfreiheit des Willens hat mit dem sittlichen Wesen und mit der sittlichen Würde des Menschen durchaus keine Gemeinschaft und Verbindung; weder das Gute noch das Böse in unserem sittlichen Charakter können wir auf sie zurückführen oder von ihr herleiten; sie genügt nicht, um für den Menschen, welcher sich vermöge ihrer entscheidet, irgendwelche sitt-

liche Verantwortlichkeit für das, was er thut und ist, zu begründen; sie würde überhaupt, auch wenn wir sie statuieren wollten, für das sittliche Sein des Menschen auch nicht die geringste Bedeutung haben, ja da sie selbst nichts Sittliches ist und mit dem Sittlichen auch keinen Zusammenhang hat noch gewinnen kann, so würde sie mit sich selber auch den Willen, dessen Thätigkeit durch sie geregelt wird, der Sphäre des Sittlichen entziehen und so den sittlichen Charakter desselben unmöglich machen.

Demnach hat aber die Wahlfreiheit des Willens auch kein Recht mehr, als ein sittliches Postulat aufzutreten, da sie den Bedingungen dieses Postulates nicht bloß durchaus nicht genügt, sondern sogar vollständig widerspricht.

Wie ich nun glaube, durch die vorstehende Darlegung nachgewiesen zu haben, daß die Annahme einer Wahlfreiheit des menschlichen Willens für die Begründung einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen und insonderheit für die Erklärung der Sünde als des Menschen selbsteigener im Gegensatz zu Gott oder zu der eigenen anerschaffenen Natur vollbrachter That nichts zu leisten vermag, vielmehr unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet, so finde ich in dem allen die unabweisbare Aufforderung, nunmehr dieses Theorem, welches nichts für sich hat als einen vielleicht nicht ganz oberflächlichen Schein, endgültig fahren zu lassen. Nur dadurch können wir zu einer in sich klaren und zusammenhängenden Theorie wenigstens vom Willen an und für sich gelangen, während jenes Theorem überall Unklarheiten bringt und Verwirrung anrichtet.

Freilich ist durch diese Beseitigung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens keineswegs auch die Schwierigkeit beseitigt, welche in dem Begriffe der sittlichen Verantwortlichkeit und insonderheit in dem der Sünde für unser Begreifen liegt; ja ich möchte sagen, daß diese Schwierigkeit nach der Beseitigung jener Unklarheiten und Verwirrung nur noch greller hervortritt. Wie aber alle wissenschaftliche Forschung zunächst darauf ausgehen muß, die Fragen, die etwa zu beantworten sind, möglichst zu präcisieren, und die Schwierigkeiten, die zu lösen sind, in möglichst scharfen Umrissen vor die Augen zu stellen, so kann es uns nur lieb sein, auch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens erst einmal recht deut-

lich zu erkennen, wo denn das Rätsel eigentlich liegt und worin es besteht. Wir werden uns durch solche Klarlegung der Schwierigkeit desto mehr getrieben fühlen und durch sie auch desto fähiger werden, in der Beurteilung unseres sittlichen Lebens diejenige Stellung einzunehmen, welche dem Wesen und dem so oder so gearteten Charakter desselben am genauesten entspricht.

Welches ist aber diese Stellung?

Diese Frage wird sich jedem aufdrängen, welcher der obigen Darlegung bis hierher gefolgt ist; und obwohl die Beantwortung derselben außerhalb des durch die Überschrift bezeichneten Themas liegt, so will ich doch, wenn auch nur mit möglichst wenig Worten, mich über das aussprechen, was mir als Konsequenz der bisherigen Erörterung erscheint.

Das wird jedem aufmerksamen Leser von vornherein feststehen, daß aus dem Vorhergehenden diejenige Konsequenz nicht gezogen werden kann, die man gewöhnlich mit der Leugnung der Wahlfreiheit betreffs der sittlichen Verantwortlichkeit und namentlich der Sünde verbunden findet, denn die ganze Unterlage, auf welcher hier die Beurteilung der Wahlfreiheit vorgenommen ist, verbietet es, aus dem Grunde, weil die Wahlfreiheit des Willens nicht imstande ist, eine sittliche Verantwortlichkeit zu begründen und die Sünde zu erklären, diese Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins überhaupt zu leugnen oder auch nur in ihrer Bedeutung abzuschwächen. Es war ja gerade die Unfähigkeit der Wahlfreiheit, irgendeine sittliche Verantwortlichkeit herbeizuführen, was dazu zwang, die Theorie der Wahlfreiheit aufzugeben. Die sittliche Verantwortlichkeit selbst steht also über jeden Zweifel erhaben, sie beruht eben auf dem unerschütterlichen Zeugnis des Gewissens, welches durch die gesamte Offenbarung Gottes bestätigt wird.

Aber wie sollen wir uns mit unserem wissenschaftlichen Denken zu ihr stellen?

Ich will gleich hier den Kreis meiner Erörterung beschränken auf das Verhältnis der sittlichen Verantwortlichkeit zu der Sünde, weil die Darlegung ihres Verhältnisses zu dem sittlich Guten in

uns, nämlich, daß sie auf dieses nicht bezogen werden kann, andere Gedanken voraussetzt, die in dem Vorhergehenden nicht mit niedergelegt werden konnten. Auch wird das Verhältnis der sittlichen Verantwortlichkeit zur Sünde und die Art, wie wir uns dazu zu stellen haben, das größere Interesse haben.

Meine Stellung gipfelt in folgender Behauptung: die sittliche Verantwortlichkeit, welche die Sünde uns selbst ohne allen Zweifel auferlegt, zwingt uns zu dem Zugeständnis, daß die Sünde selbst etwas durchaus Unbegreifliches und Unerklärliches ist.

Daß dieses Zugeständnis nicht etwa eine denkfaule Ausflucht ist, sondern eine unabwendbare Notwendigkeit, das werden wir sogleich erkennen, wenn wir's uns klar machen, was es heißt, etwas begreifen und erklären.

Eine Sache erklären, heißt darthun, warum sie so ist; darthun, warum sie so ist, das heißt aber ihren ursächlichen Zusammenhang, d. h. ihre eigene Notwendigkeit darthun, denn wenn in ihr noch etwas Zufälliges vorkommt, so kann ich an diesem Punkte nur sagen, daß, aber nicht, warum sie so ist, d. h. ich habe an diesem Punkte die Sache nicht erklärt. So ist ein Naturphänomen erklärt, wenn die zusammenhängende Reihe oder Summe der Ursachen dargelegt ist, deren naturgemäße, d. h. notwendige Wirkung jenes Phänomen ist; so ist eine sittliche Handlung erklärt, wenn die Reihe oder Summe der Motive an Zuständen und Einwirkungen dargelegt ist, aus welchen sich jene Handlung naturgemäß, d. h. mit innerer Notwendigkeit ergeben hat. Begreifen aber heißt, eine Einsicht in diese Notwendigkeit gewinnen.

Ein Erklären und Begreifen ist also immer nur da möglich, wo ein solcher lückenloser Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorhanden ist. Also der Versuch des Begreifens und Erklärens ist auch nur da vernünftig, wo man das Vorhandensein eines solchen Zusammenhanges voraussetzen kann. Ist man dagegen zu der Überzeugung gekommen, daß solcher Zusammenhang nicht da ist, noch da sein kann, so erfordert es die Vernunft, die Unbegreiflichkeit und Unerklärlichkeit zuzugestehen, denn so lange man dies nicht thut, liefert man damit den Thatbeweis, daß man

immer noch der Meinung ist, es müsse doch ein natürlicher, notwendiger Zusammenhang existieren, man habe ihn bloß noch nicht erkannt.

Wenn man also versucht, die Sünde zu erklären, so muß man voraussetzen, daß sie etwas Natürliches, d. h. Notwendiges ist, und man muß darauf ausgehen, den natürlichen, notwendigen Zusammenhang der Sünde mit dem vor ihr vorhandenen, ursprünglichen Wesen des Menschen darzuthun; denn man hat die Sünde nicht erklärt, wenn man diesen lückenlosen Zusammenhang nicht nachgewiesen und die Sünde nicht gänzlich unter der Kategorie der Ursache und Wirkung untergebracht hat.

Kann das aber geschehen, wenn die Sünde etwas ist, wofür der Sünder selbst die Verantwortung trägt? Nein! denn die eigene Verantwortlichkeit sagt es deutlich, daß die Sünde im Sünder ihren Anfang hat, daß sie einen ursächlichen Zusammenhang wohl in ihrem Gefolge, aber nicht über sich selbst nach rückwärts hinaus haben kann, sonst würde sie eben im Sünder selbst nicht anfangen. Die eigene Verantwortlichkeit schließt, wenn und so weit sie wirklich gilt, jeden Recurs aus. Es kann keine außer dem Sünder selbst liegende Ursache für das geben, wofür er selbst verantwortlich ist.

Wohl mag man die Sünde, die irgendwie aus dem Sünder herausgetreten ist, begreifen und erklären, indem man sie bis zu ihrem Quellpunkt in dem Sünder zurückverfolgt. Dieses Begreifen und Erklären der Sünde ist ja im Leben sehr gewöhnlich. Man sagt wohl: „Es ist begreiflich, daß dieser Mensch gestohlen hat, denn seine Not war ja so groß, und daß er nicht genug sittlichen Halt hat, um solcher Versuchung zu widerstehen, das hat er bei anderen Gelegenheiten schon gezeigt.“ So weist man bei der Erklärung einer sündigen That etwa auf einen sündigen Zustand zurück. Oder man sagt wohl: „Es ist begreiflich, daß dieser Mensch sittlich ganz verkommen ist, denn er hat sein Leben lang nichts als Schlechtigkeiten verübt.“ So weist man bei der Erklärung eines sündigen Zustandes etwa auf sündige Thaten zurück; eine richtige, aber nicht vollständige, ganze, prinzipielle Erklärung, denn man erklärt die Sünde eben wieder aus der Sünde. So

kann man in der That, wie es in der Lehre von der Erbsünde geschieht, die Erklärung der Sünde weit zurück verfolgen, selbst bis zur ersten Sünde des ersten Menschen, schließlich wird man doch an einem Punkte ankommen, wo es mit der Erklärung zu Ende ist, weil man nun die Sünde nicht mehr auf eine andere Sünde zurückführen kann; schließlich wird man doch immer vor einer unbegreiflichen Thatsache stehen, nämlich jedesmal, wenn man bei der Verfolgung seiner Erklärung vor einer ursprünglichen Sünde angekommen ist. Will man auch dann noch die Erklärung fortsetzen, also die Sünde über sich selbst zurückführen auf etwas anderes, was nicht mehr sündig ist, woraus aber die Sünde entstanden ist, dann hebt man die Verantwortung des Sünders für seine Sünde, d. h. im Grunde die Sünde selbst, auf, denn die Zurückführung der Sünde auf eine That oder einen Zustand, in welchem gar nichts mehr von Sünde zu spüren ist, wird notwendig zu einer Entschuldigung der Sünde, welche Wesen und Begriff derselben aufhebt. Damit aber hört auch die Erklärung selbst auf, eine solche zu sein, denn sie beseitigt vielmehr durch dieses Verfahren dasjenige, was zu erklären war, um etwas anderes, wesentlich Verschiedenes an seine Stelle zu setzen.

Ich muß mich hier auf einige, ganz kurze Bemerkungen beschränken über die verschiedenen Erklärungen, welche der Sünde gegenüber versucht sind, und von denen es nunmehr eigentlich im einzelnen nachzuweisen wäre, daß sie allesamt entweder keine Erklärungen der Sünde oder keine Erklärungen der Sünde sind, vielleicht auch weder das eine noch das andere.

Dieses letztere doppelte Manko finde ich nämlich in der populären Auffassung der Sache, mit der sich die meisten Menschen zu begnügen pflegen, indem sie alles einfach auf die Rechnung der Versuchung und Verführung stellen. Die Erklärung der Sünde fehlt hier, weil diese Auffassung einen Versucher oder Verführer und mit ihm die Sünde, die erklärt werden soll, selbst wieder voraussetzt. Die Erklärung der Sünde fehlt hier, weil es gar nicht einzusehen ist, wie der sündenfreie Mensch auf eine Verführung zur Sünde sollte eingehen können.

Es ist freilich nicht schwer, für die einzelnen Fälle in dem

Zustande des Menschen eine Masse von Anknüpfungspunkten aufzufinden, welche der zustande gekommenen Sünde einige Vermittelung und Erklärung geben; aber so lange man an dem Zeugnis des Gewissens festhält, daß die Sünde das Widergöttliche ist, wird man immer an einem Punkte ankommen müssen, an dem dieses Gotte und darum dem ursprünglichen Wesen und Zustande des Menschen widerstreitende Wesen der Sünde irgendwie zum Vorschein kommt; und wir können es nicht einsehen, wie unser aus Gottes Hand sündenfrei hervorgegangener Zustand an sich irgendeinem bösen Motiv Einfluß auf unsere Willensentscheidungen und durch sie auf unseren sittlichen Charakter hätte gestatten können. Auch wenn wir noch so viele und feine Abstufungen innerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse aufstellen wollten, wir könnten es nicht einsehen, wie die an sich sündenfreie Natur des ursprünglichen Zustandes nicht gleichsam instinktiv hätte Halt machen sollen vor der ersten und leisesten Spur der Sünde, in welcher doch wesentlich der ganze und volle Gegensatz gegen das Göttliche enthalten sein mußte; und wir würden das noch viel weniger einsehen können, wenn wir uns in diesen anfänglichen Zustand völliger Intaktheit gehörig hineinzudenken vermöchten.

Das sittliche Zartgefühl, welches selbst jetzt noch bei einzelnen Menschen so bewunderungswürdig ist, muß damals, vor jeder Sünde, geradezu unfehlbar gewesen sein, so daß ein etwaiges Hinwegspielen und -täuschen über die auch noch so sehr verhüllte Kluft zwischen Gut und Böse eine völlige Unmöglichkeit war.

Die wissenschaftlicher gehaltenen Erklärungsversuche der Sünde fallen alle wenigstens unter das oben aufgestellte „entweder — oder".

Da giebt es zunächst eine Reihe von Auffassungen, die keine Erklärung der S ü n d e bieten. Sie können alle unter zwei Rubriken gebracht werden. Etliche Erklärer nämlich betrachten die Sünde mehr unter dem Gesichtspunkt des objektiv Bösen und suchen sie daher als Bestandteil der objektiven Welt einzureihen in den kosmologischen Zusammenhang; etliche Erklärer betrachten die Sünde mehr unter dem Gesichtspunkt des subjektiv Bösen, der Schuld, suchen sie daher als Bestandteil der subjektiven Welt einzureihen in den psychologischen Zusammenhang.

Ich muß hier auch auf die bündigste Beurteilung dieser Versuche gänzlich verzichten, und ich thue das um so bereitwilliger, als es heutzutage kaum noch besonders gesagt zu werden braucht, daß durch diese Art von Erklärung gerade darum, weil sie so wissenschaftlich stringent sein soll, das Wesen der Sünde gänzlich aufgehoben wird. Dem philosophischen Interesse, welches die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen in einem großen ununterbrochenen Zusammenhang anschauen möchte, liegt ja natürlich daran, solche Erklärungsversuche der Sünde aufzustellen, durch welche auch sie in diesen allumfassenden Zusammenhang aufgenommen wird; aber das sittliche Bewußtsein von der Sünde, das Gewissen des Menschen stemmt sich dagegen und läßt es nicht zu, die Sünde des Charakters zu entkleiden, durch den allein sie Sünde ist, nämlich des unvereinbaren Gegensatzes, in welchem sie zu dem Göttlichen d. h. zu dem wahrhaften Wesen und der eigentlichen Bestimmung des Menschen steht, und der auf diesem unvereinbaren Gegensatze lastenden Schuld des Sünders.

Dieser Gegensatz zwischen dem Bösen und dem Guten ist es, was von andern Erklärungsversuchen gewahrt werden soll. Aber eben weil sie die Sünde zu diesem ihrem Rechte, Gegensatz gegen das Gute zu sein, kommen lassen, können sie nicht wirkliche Erklärungen der Sünde sein.

Hierher gehört zunächst die dualistische Erklärungsweise des Bösen. Sie hat insofern recht, als sie auf dem Gedanken beruht, daß das Böse, wenn man es einmal ableiten will, nur wieder aus dem Bösen abgeleitet werden kann. Darin aber liegt eben schon das Bekenntnis, daß man mit dem Bösen zu keinem wirklichen Schluß kommen kann, denn der Schluß desselben ist selbst wieder etwas Böses, und so wird das Böse zu einem mit dem Guten gleich ursprünglichen Prinzip erhoben.

Daß mit dieser Erklärung, die keine wirkliche Erklärung ist, eben weil sie im Dualismus stecken bleibt, die ganze Welt in ein unlösbares Rätsel verwandelt würde, kann hier nur erwähnt werden. Wichtiger noch für unsere Frage ist dieses.

Auch wenn wir absehen wollten von der Absurdität, daß wir um dieser Erklärung der Sünde willen verzichten müßten auf die

Erklärung des gesamten Kosmos und uns so wegen der Lösung eines Rätsels in ein ganzes Meer von Rätseln hineinstürzten; auch wenn wir uns begnügen wollten mit diesem Dualismus von Ormusd und Ahriman, gerade die Hauptsache an der Sünde, an diesem Gegensatze gegen das Gute, würde auch bei ihm nicht erklärt, nämlich die Schuld.

Ich will gar nicht davon reden, daß wir, die einzelnen Sünder, wenn wir mit unserer Sünde unter der Herrschaft eines solchen Prinzipes stünden, von jeglicher Schuld frei zu sprechen wären; vielmehr könnte der Begriff der Schuld überhaupt bei dieser dualistischen Auffassung in dem Bösen, auch in seinem allerersten Prinzipe gar keine Stelle finden, denn, wenn sowohl das Gute als auch das Böse ein Prinzip ist, eins neben dem andern — anders könnten sie ja als Prinzipien nicht gedacht werden —, wer wollte denn darüber entscheiden, welches von beiden denn eigentlich das Gute und welches das Böse ist, sofern in diesen beiden Namen Werturteile liegen? Wer wollte entscheiden, welches von beiden Prinzipien im Rechte und welches im Unrechte ist? Welches gegen das andere schuldig ist? Sie sind ja beide Prinzipien, über denen es keine höhere Instanz giebt; vielmehr jedes Prinzip würde dem andern gegenüber als schuldbeladen erscheinen, aber auch nur erscheinen, da sie in Wirklichkeit als Prinzipien einander völlig gleichberechtigt wären und beständig bleiben würden, so daß sich die Schuldfrage gänzlich auflöste in eine bloße Machtfrage.

Also mag immerhin in der dualistischen und darum an sich schon bloß halben Erklärung der Sünde der Gegensatz derselben gegen das Gute in seiner ganzen Schärfe gewahrt sein, das innerste, eigentlichste Wesen der Sünde, Schuld zu sein, findet auch in ihr nicht die geringste Erklärung.

Zu der letzt besprochenen Klasse der Sündenerklärungen, denen es eben an der wirklichen Erklärung fehlt, weil sie die Gegensätzlichkeit des Bösen nicht antasten wollen, gehört schließlich auch der Versuch, dessen Beurteilung der Gegenstand der obigen Abhandlung ist, der Versuch, mit der Annahme der Wahlfreiheit des Willens der Sünde in ihrem schuldvollen Gegensatze gegen das

Gute gerecht zu werden. Daß dieser Versuch, der letzte, der überhaupt noch gemacht werden kann, trotz alles gegenteiligen Anscheins ebenfalls mißglücken muß, das ist oben eingehend nachgewiesen.

So ist denn die Unbegreiflichkeit der Sünde mit der Verantwortlichkeit des Sünders für dieselbe aufs engste verbunden, so daß diese nicht ohne jene sein kann, und wir müssen sagen, gerade darum, weil der Mensch für seine Sünde selbst verantwortlich ist, muß es unbegreiflich sein, wie er sie begehen konnte.

Das ist mein Standpunkt, und ich muß hier nur noch das eine hervorheben, daß dieser Standpunkt keineswegs identisch ist mit demjenigen, den man oft in der Formel ausgedrückt findet, daß die Sünde ihrer Wirklichkeit nach allerdings unbegreiflich sei, begreiflich aber doch ihrer Möglichkeit nach. Vielmehr richtet sich der oben beschriebene Standpunkt mit aller Schärfe gerade gegen diese Auffassung.

Man hat vielleicht bei dieser vermeintlichen Begreiflichkeit der Möglichkeit der Sünde das Vermögen der Wahlfreiheit des Willens im Sinne und versteht sonach unter der Möglichkeit der Sünde eigentlich das Vermögen des Menschen, zu sündigen, welches Vermögen eben in der Wahlfreiheit des Willens enthalten sein soll, kraft deren es dem Menschen ebensowohl möglich sein soll, sich für das Böse wie für das Gute zu entscheiden. Daß aber in dem Vermögen der Wahlfreiheit des menschlichen Willens diese doppelte Möglichkeit nicht liegt, daß vielmehr dieses wahlfreie Vermögen wegen seiner sittlichen Indifferenz gänzlich ungeeignet ist, überhaupt auch nur irgendeine sittliche Entscheidung herbeizuführen, sei es nun für das Gute, sei es für das Böse, das ist es ja, was in der diesen Bemerkungen vorhergehenden Abhandlung, ich glaube, zur Genüge nachgewiesen ist, und es würde überflüssig sein, hier noch einmal darauf zurückzukommen.

Faßt man dagegen, wenn man davon spricht, die Möglichkeit der Sünde begreifen zu können, die Möglichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes auf, also als das Vorhandensein der Bedingungen, unter denen etwas wirklich wird, so muß ich mich hier erklären gegen die Auffassung des Verhältnisses der Möglichkeit zur Wirklichkeit, welche sich in jener Behauptung zu erkennen giebt.

Man sagt, die Wirklichkeit der Sünde sei nicht begreiflich, wohl aber die Möglichkeit derselben. Das Hindernis für das Begreifen der Wirklichkeit muß also in dem Verhältnis der Möglichkeit zur Wirklichkeit begründet sein. Wie verhält sich denn nun die Möglichkeit zur Wirklichkeit hinsichtlich des Begreifens?

Wir sahen schon oben, daß der eigentliche Gegenstand des Begreifens der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist. Wo ein solcher Zusammenhang nicht existiert, da hat auch das Begreifen keine Stelle. Eine Einzelexistenz kann ich nur wahrnehmen, nicht aber begreifen, denn an einer solchen ist nichts zu begreifen; und selbst wenn die wahrgenommene Einzelexistenz eine zusammengesetzte ist, kann ich an sich noch nicht von Begreifen derselben reden, sondern erst dann, wenn es sich um die Beziehungen der einzelnen Teile des Ganzen zu einander, d. h. um ihr Kausalverhältnis handelt. Eine Maschine habe ich noch nicht begriffen, wenn ich auch alle einzelnen Teile derselben kennen gelernt, wahrgenommen habe; begriffen habe ich sie erst dann, wenn ich eingesehen habe, wie die einzelnen Teile in einander greifen und auf einander wirken, also wenn ich ihr Kausalverhältnis durchschaut habe.

Bei einer Einzelexistenz spricht man wohl auch dann von Begreifen, wenn man ihren Ursprung oder ihren Endzweck, mit andern Worten, wenn man sie selbst als Wirkung oder als Ursache erkannt hat.

Was folgt daraus für das Verhältnis des Begreifens zur Wirklichkeit und zur Möglichkeit? Wir werden das sogleich sehen, wenn wir uns über das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit selbst klar werden. Der Begriff der Wirklichkeit bedarf keiner weiteren Definierung, die Wirklichkeit eines Gegenstandes ist eben seine Existenz, welche für geistige Gegenstände eine geistige, für stoffliche Gegenstände eine stoffliche ist. Um so genauer müssen wir hier den Begriff der Möglichkeit erwägen.

Wir gingen davon aus, daß man unter der Möglichkeit eines Geschehens das Vorhandensein der Bedingungen versteht, unter denen es wirklich wird. Ich muß hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken, daß man im gewöhnlichen Leben das Wort

Möglichkeit vielfach nur in relativer, abgeschwächter Bedeutung gebraucht. Man versteht da nämlich unter Möglichkeit oft das Vorhandensein nur einiger von den Bedingungen, unter denen etwas wirklich wird; man denkt wenigstens bei dem Gebrauch des Wortes oft nur an das Vorhandensein einiger Bedingungen.

Wenn ich sage: „es ist möglich, daß der König diesen Verbrecher begnadigt“, so denke ich etwa dabei: „der König hat schon so manchen Verbrecher begnadigt, bei dem Milderungsgründe ins Gewicht fielen; bei diesem Verbrecher ist das der Fall, also —“. Erfahre ich nun später, daß der Verbrecher doch nicht begnadigt ist, so sage ich mir, es müssen doch gewisse Gründe vorhanden gewesen sein, oder gewisse Bedingungen gefehlt haben, daß das nicht wirklich geworden ist, was ich für möglich hielt. Hätte ich nun das Fehlen dieser Bedingungen bestimmt vorher gewußt, so hätte ich auch nicht gesagt, es sei möglich, daß dieser Verbrecher begnadigt wird, denn ich hätte dann eben gewußt, daß es nicht möglich war, weil es an gewissen Bedingungen, und wäre es auch nur eine einzige, fehlte, welche zur Verwirklichung der Begnadigung erforderlich sind. Genau genommen hätte ich also von vornherein sagen müssen: „Die Begnadigung ist, so viel ich weiß, möglich.“

Diese Restriktion in der Beziehung auf unser Wissen müßten wir eigentlich bei fast allen unseren gewöhnlichen Äußerungen über die Möglichkeit eines Geschehens hinzufügen, da man die Möglichkeit in ihrer strengen Bedeutung nur dann aussprechen kann, wenn man bestimmt weiß, daß keine von den Bedingungen unerfüllt ist, unter denen die Wirklichkeit eintritt; sobald auch nur eine von ihnen fehlt, ist auch die Möglichkeit nicht mehr vorhanden.

Man mag nun immerhin im gewöhnlichen Leben den Begriff der Möglichkeit in jenem uneigentlichen, schlafferen Sinne anwenden; man mag immerhin fortfahren zu sagen: „Es ist möglich, daß es heute regnet“, „es ist möglich, daß es übers Jahr Krieg giebt“, „es ist möglich, daß dieser Mensch stiehlt“, ohne jedesmal hinzuzufügen: „soviel ich von der Sache weiß und verstehe, so weit ich eine Einsicht habe in die Bedingungen, unter denen es allein eintritt“; in dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aber wird man,

wie alle anderen Begriffe, so auch den der Möglichkeit nur in seiner eigentlichen, strengen Bedeutung anwenden dürfen, nach welcher er das Vorhandensein nicht bloß einiger, sondern aller Bedingungen bedeutet, welche für den wirklichen Eintritt eines Geschehens erforderlich sind.

Nach diesem Begriff umschließt nun aber die Möglichkeit eines Geschehens den gesamten Kausalzusammenhang, welcher dem Eintritt der betreffenden Wirklichkeit vorangeht und ihn bedingt; nach diesem Begriff reicht die Möglichkeit unmittelbar hinan bis an die Wirklichkeit, und es ist ein Mißverständnis dieses Verhältnisses, wenn man sagt, es müsse doch noch etwas da sein, was die Möglichkeit, wenn sie vorhanden ist, nun eben zur Wirklichkeit macht.

Man pflegt hier, um diese mißverständliche Auffassung zu rechtfertigen, die Unterscheidung zwischen Bedingung und Ursache einzuführen und zu sagen, die Verhältnisse und Rücksichten, unter denen etwas geschieht, seien die Bedingungen des Geschehens, dagegen die Ursache desselben sei der Wille. Nämlich bei rein natürlichem Geschehen leuchtet die völlige Unmöglichkeit dieser Unterscheidung zwischen Bedingung und Ursache von vornherein ein. Oder soll etwa die Sonnenwärme die Ursache dazu sein, daß eine Frucht reift, während der Regen, der Wind, das Pflanzen des Baumes u. s. w. nur Bedingungen sind? Hier liegt die völlige Identität von Bedingung und Ursache klar auf der Hand, und die verschiedenen Namen rühren nur her von den verschiedenen Betrachtungsweisen einer und derselben Sache.

Auch die negative Bedingung, durch welche bezeichnet wird, daß etwas nicht sein darf, wenn etwas anderes eintreten soll, ja selbst die sogenannte conditio sine qua non, welche am weitesten von der Ursächlichkeit entfernt zu sein scheint, sie fallen alle unter den Begriff der Ursache, denn sie sind nur dadurch wirklich Bedingungen, daß sie entweder negativ oder positiv, entweder unmittelbar oder mittelbar eine ursächliche Wirkung ausüben.

„Wenn die Steine nicht von den Wurzeln des Baumes entfernt werden, so wächst der Baum nicht.“ Mit dieser negativen Bedingung sage ich zunächst, daß das Vorhandensein der Steine die Ursache dafür ist, daß der Baum nicht wächst; ich sage weiter

damit, daß die Entfernung der Steine die Wirkung haben wird, daß der Baum wächst, also ist die Entfernung der Steine gerade als Bedingung die Ursache für des Baumes Wachstum, denn was die Wirkung hervorbringt, das ist die Ursache. Oder: „Wenn das Kind nicht fleißig ist, so bekommt es keine Uhr.“ Die Uhr selbst ist hier allerdings nicht die Wirkung des Fleißes, aber damit, daß ich den Fleiß zur conditio sine qua non gemacht habe, sage ich, daß der Fleiß des Kindes auf das Herz des Vaters so einwirkt, daß er sich entschließt, dem Kinde eine Uhr zu schenken. Also der Fleiß ist gerade als conditio sine qua non wenigstens die mittelbare Ursache für den Besitz der Uhr, und die Mittelbarkeit einer Ursache kann doch ihren Charakter als solcher nicht im mindesten abschwächen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Bedingung und Ursache giebt es hier nicht.

Haben wir aber nicht bezüglich des Willens einen solchen anzuerkennen? Ebenso wenig! sondern wie ich eben gezeigt habe, daß alle Bedingungen jeglicher Art auch Ursachen sind, so ist die Ursache, welche in dem Willen enthalten ist, auch Bedingung.

Der Wille soll dasjenige sein, was die vermeintlich schon vorhandene Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Gerade das aber, was die vermeintliche Möglichkeit erst zur Wirklichkeit werden läßt, ist doch am allernotwendigsten dazu, daß die Wirklichkeit eintrete; und dasjenige, ohne welches die Wirklichkeit eines Gegenstandes, oder eines Geschehens nicht eintreten würde, das ist es eben, was die Bedingung desselben genannt wird. Dieses überführende Mittelglied gehört also ganz bestimmt mit zu den Bedingungen, von denen das wirkliche Geschehen abhängt, und es galt doch, daß das Vorhandensein aller dieser Bedingungen erst die Möglichkeit bilde, wie wir ja auch in der That sagen würden, daß ohne das Eintreten des vermeintlichen Mittelfaktors, welcher die Möglichkeit zur Wirklichkeit machen soll, das Eintreten der Wirklichkeit, also das Geschehen, um das sich's gerade handelt, nicht möglich wäre. Da gebrauchen wir also das Wort selbst, über das wir hier verhandeln, zum deutlichen Beweise dafür, daß eben auch dieser vermeintliche Mittelfaktor zur Möglichkeit gehört, daß es also wirklich

zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit durchaus kein kausierendes Mittelglied geben kann.

Wenn es demnach stehen bleiben muß, daß die Möglichkeit den gesamten Kausalzusammenhang umfaßt, aus welchem sich unmittelbar und ganz von selbst die Wirklichkeit ergiebt, so muß ich weiter behaupten, daß die Wirklichkeit an und für sich, d. h. abgesehen von dem Kausalzusammenhange, aus welchem sie hervorgeht, also abgesehen von ihrer Möglichkeit, gar nichts zu thun hat mit dem Begreifen, gar nicht Gegenstand des Begreifens, sondern lediglich des Anschauens und des Wahrnehmens sein kann, und daß der einzige Gegenstand des Begreifens eben die Möglichkeit ist, d. h. der Kausalzusammenhang der Bedingungen, welcher als sein unmittelbares Resultat die Wirklichkeit ergiebt.

Schon in Rücksicht darauf muß die Formel „die Möglichkeit der Sünde ist begreiflich, aber ihre Wirklichkeit ist unbegreiflich" als unzutreffend bezeichnet werden, da sie den Schein erweckt, ja da sie von der Voraussetzung ausgeht, als könnte sonst wohl die Wirklichkeit an und für sich im Unterschied von ihrer Möglichkeit Gegenstand des Begreifens sein.

Doch ist noch die weitere Frage zu beantworten, wie sich denn nun die begriffene Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalte.

Das Begreifen eines Verhältnisses berechtigt an sich noch keineswegs zu der Schlußfolgerung auf reale Existenz. Die ideale Existenz, d. h. die innere Wahrheit ist allerdings mit dem wirklichen Begreifen verbürgt, aber nicht die Wirklichkeit des Begriffenen, denn das ganze Verhältnis kann ja ein hypothetisches sein, ein bloß gedachtes. Nur dann, wenn ich bei meinem Begreifen selbst die Voraussetzung machen muß, daß das erste Glied des Zusammenhanges, also die Ursache, Wirklichkeit besitzt, nur dann kann und muß ich auch annehmen, daß auch alle folgenden Glieder des Zusammenhanges, also die Wirkungen, Wirklichkeit besitzen.

Ob aber das erste Glied des Zusammenhanges Wirklichkeit besitzt oder nicht, das kann ich nicht durch mein Begreifen, sondern lediglich durch meine Wahrnehmung erfahren. So ist denn auch natürlich die Erkenntnis davon, ob die folgenden Glieder des Zusammenhanges bis auf das letzte Wirklichkeit besitzen oder nicht,

nicht auf mein Begreifen, sondern auf mein Wahrnehmen zurückzuführen.

Da also in allen diesen Verhältnissen die Wirklichkeit an und für sich niemals Gegenstand des Begreifens, sondern immer nur des Wahrnehmens ist, so kann ich auch von dem Begreifen der Wirklichkeit nur reden, sofern ich eigentlich damit das Begreifen ihrer Möglichkeit meine, also den Kausalzusammenhang der Bedingungen, unter denen die betreffende Wirklichkeit eintritt. Ich kann die Wirklichkeit nur begreifen, indem ich ihre Möglichkeit zu begreifen suche.

Aus dem Verhältnis, welches hier zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Begreifen und Wahrnehmen nachgewiesen ist, folgt anderseits, daß, wenn ich den Kausalzusammenhang und das Ineinandergreifen der Bedingungen eines Geschehens, also die Möglichkeit desselben begriffen habe, ich damit unmittelbar auch dessen Wirklichkeit begriffen habe, sofern sich jener ganze Zusammenhang selbst in der Sphäre der Wirklichkeit bewegt und es sich demnach überhaupt um Wirklichkeit handelt. Mit kurzen Worten heißt das: habe ich die Möglichkeit eines Geschehens begriffen, so habe ich auch dessen Wirklichkeit begriffen, denn in der Wirklichkeit an und für sich liegt nichts mehr, was ein besonderer Gegenstand des Begreifens sein könnte.

Für unser Begreifen giebt es also keinen Unterschied zwischen der Möglichkeit eines Geschehens und der Wirklichkeit desselben, denn die letztere unterscheidet sich von der ersteren nur hinsichtlich der Existenzweise und die Existenz an und für sich ist nicht Gegenstand des Begreifens, sondern des Wahrnehmens.

Nachdem ich die geschichtliche Möglichkeit eingesehen habe, daß es in Jahresfrist Krieg giebt, würde es seltsam von mir sein, wenn ich mich bei dem wirklichen Eintritt des Krieges noch wundern wollte als über etwas Unbegreifliches; nachdem ich die natürliche Möglichkeit eingesehen habe, daß gegen Abend ein Gewitter losbricht, würde es seltsam von mir sein, wenn ich mich bei dem wirklichen Eintritt des Gewitters noch wundern wollte, als über etwas Unbegreifliches; nachdem ich die sittliche Möglichkeit eingesehen habe, daß dieser Mensch einen Diebstahl ausführt, so

würde es genau ebenso seltsam von mir sein, wenn ich mich über den wirklich geschehenen Diebstahl noch wundern wollte, als über etwas Unbegreifliches. Ich kann ja überhaupt die Wirklichkeit eines Geschehens nur begreifen, sofern sie das Ergebnis eines Kausalzusammenhanges ist, d. h. sofern sie gedacht wird als eingetreten unter gewissen Bedingungen, d. h. sofern sie gedacht wird als Möglichkeit.

Aus diesen Gründen halte ich die obige Formel, welche für die Begreiflichkeit resp. Unbegreiflichkeit der Sünde zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit derselben unterscheidet, für unhaltbar.

Oder will man sich, um diese Formel dennoch aufrecht zu erhalten, dazu verstehen, die Möglichkeit der Sünde aufzufassen in dem Sinne, in welchem dieses Wort, wie wir sahen, im gewöhnlichen Leben angewendet zu werden pflegt, so daß es nur das Vorhandensein einiger von den Bedingungen bedeutete, welche nötig sind, damit die Sünde wirklich werden könne? Das ist doch kaum anzunehmen, weil dann die Behauptung, daß die Möglichkeit der Sünde begreiflich sei, doch gar zu nichtssagend wäre. Das ist freilich allenfalls noch zu begreifen, daß, wenn Sünde geschehen soll, Menschen da sein müssen, welche sie thun, oder daß es geistige Wesen sein müssen, oder daß sie zu einer höheren, unbedingten Norm in einem sittlichen Verhältnisse stehen müssen. Das wären so etliche Bedingungen, deren notwendiges Vorhandensein man allerdings begreifen kann. Wollte man hier in diesem vagen Sinne von Möglichkeit der Sünde sprechen, so würde man doch wenigstens, um den Vorwurf der Trivialität zu vermeiden, angeben müssen, w e l c h e Bedingungen man zu dem aufgestellten Begriff der Möglichkeit, die man zu begreifen glaubt, zusammenfassen will. Dadurch würde es dann aber auch klar werden, wie unbedeutend und nichtssagend die Erkenntnis dieser Art von Möglichkeit ist, da man nun erst recht deutlich sehen würde, wieviel der begriffenen Möglichkeit noch fehlt, um eine wirkliche, vollkommene Möglichkeit zu sein, und man würde doch schließlich wieder ankommen vor der Unbegreiflichkeit der außerhalb des aufgestellten Begriffes von Möglichkeit liegenden Bedingungen, welche

doch, man kann es nicht leugnen, zu der eigentlichen Möglichkeit der Sünde ebenso sehr gehören, als die begriffenen Bedingungen.

Die unbegreiflichen Bedingungen der Sünde sind allerdings wesentlich nur eine, nämlich der böse Wille, welcher uns nötigt, zu bekennen, daß wir auf die Frage „wie war es denn nur eigentlich möglich, daß der Mensch sündigte, d. h. daß er mit einem bösen Willen handelte?" keine Antwort geben können.

Glaubt man also die Unbegreiflichkeit der wirklichen Sünde zugestehen zu müssen, so muß man notwendigerweise auch die Möglichkeit der Sünde, ja gerade sie als unbegreiflich anerkennen, weil eben nicht die Wirklichkeit der Sünde, sondern ihre Möglichkeit das eigentliche Gebiet ist, auf welchem allein es sich um die Frage der Begreiflichkeit oder der Unbegreiflichkeit handeln kann. Wenn wir also sagen: „Die Sünde ist etwas Unbegreifliches", so heißt das ohne weiteres: „es ist unbegreiflich, wie es dem Menschen möglich gewesen ist, zu sündigen". Daß diese Möglichkeit vorhanden gewesen ist, lehrt die Thatsache, daß der Mensch wirklich gesündigt hat und noch sündigt; daß uns aber diese Möglichkeit unbegreiflich ist, und daß wir nicht erklären können, worin sie bestanden hat, das ist es, was wir auf Grund unserer Untersuchungen festhalten müssen, und wir werden das um so entschiedener thun, je klarer und deutlicher wir es eingesehen haben, daß nur mittelst dieser Anerkennung das Wesen der Sünde als solcher gewahrt werden kann, und daß es nur bei dieser Anerkennung möglich ist, die Behauptung einer vollen Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde aufrecht zu erhalten.

So stehen wir denn vor der Sünde als vor einer unbegreiflichen und unerklärlichen Thatsache auf dem Gebiete des sittlichen Lebens. Eine solche Thatsache in dem System unseres Lebens anerkennen zu müssen, hat freilich für jeden denkenden Menschen etwas Unbehagliches, wie ja auch die Sünde selbst für jeden nicht bloß denkenden, sondern dabei auch gewissenhaften, sittlich strebenden Menschen etwas außerordentlich Unbehagliches, Peinliches ist. Aber unerträglich kann diese Anerkennung doch nur für denjenigen sein, der fest entschlossen ist, einem vollkommen lückenlosen Zusammen-

hange seiner Weltanschauung alles, auch die sittliche Wahrheit, auch das Zeugnis des eigenen Gewissens zum Opfer zu bringen.

Da aber der Zusammenhang einer jeden Weltanschauung noch so manche andere Lücken zeigt, und da sich bisher noch jedesmal auch die vermeintlich bestgefügte, systematischste Weltanschauung schließlich als lückenhaft, oft als sehr lückenhaft herausgestellt hat, so haben wir in der That keinen Grund, in dem wissenschaftlichen Stolz auf unser systematisches Bedürfnis entgegen den Thatsachen, für welche das göttlich beglaubigte Zeugnis unseres Gewissens eintritt, die Unbegreiflichkeit der Sünde, welche allerdings in jedes System eine Lücke bringen würde, zurückzuweisen.

Thun wir es dennoch, es hilft uns nichts, unser titanisches Trachten wird trotzdem, so lange wir Menschen sind, nie zum Ziele kommen, denn die Schwierigkeiten, welche überwunden werden müßten, sind höher als Ossa und Pelion, ja höher als alle Berge, welche Menschen auf einander zu türmen vermögen, und es wird für uns immer Dinge in der Welt geben, denen gegenüber unser Begreifen darauf beschränkt ist, zu begreifen, daß sie unbegreiflich sind; und es ist alles, was wir in solchen Fällen thun können, daß wir die Grenzen feststellen, an denen die Unbegreiflichkeit beginnt.

Wenn sich aber der Stolz unseres Denkens doch einmal unvermeidlich vor manchen Unbegreiflichkeiten beugen muß, falls sie nicht oberflächlich übersehen oder mutwillig ignoriert werden sollen, so, meine ich, widerspricht es unserer Würde noch am allerwenigsten, daß wir uns beugen vor der Unbegreiflichkeit einer sittlichen Wahrheit.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zu Luthers Briefen und Tischreden.

Von

G. Koffmane.

Die methodische Durchforschung der Bibliotheken wird sicherlich noch manche Lutherana ans Licht bringen. Die neue Ausgabe der Werke Luthers mahnt dazu, dieses Suchen nicht aufzuschieben. Im folgenden will ich den Beitrag von Breslau entrichten.

I.

Prof. Köstlin hat in seiner Biographie des Joh. Heß (Zeitschrift d. schles. Geschichtsver. VI, 124) und in „M. Luther“ I, 504 und Kolde in „Augustiner-Kongreg.“, S. 369 ein Schreiben besprochen, welches sich in der Rehdigerschen Briefsammlung, vol. VII, nr. 5 findet. Der Brief verdient es, vollkommen ediert zu werden.

Interessant ist schon die Persönlichkeit des Briefschreibers. Er nennt sich selbst Sebastianus Helman, doch wollte er den Familiennamen anders schreiben, da vor dem l eine Korrektur ist, wahrscheinlich Henmann.

Schneider (Geschichtl. Verlauf d. Ref. in Liegnitz. Progr. 1860, S. 26, nr. 9) sieht in dem Briefschreiber jenen Sebastian, der später Krautwalds Famulus wurde und Köstlin ist (a. a. O.) geneigt, beizustimmen. Indes heißt es in der vita des Kraut-

wald (cod. latin. Monacens. nr. 718, fol. 549): „Sodalem ceu famulum habuit fidelem Sebastianum Eisenmann, qui fuit promus condus et cocus, cum quo solus habitavit annis plusquam XX“. Nach Krautwalds Tode (1543) finde ich den Eisenmann als Pfarrer in Glatz, wohin Schwenckfeld (Epistolar II, 1, fol. 53) an ihn schreibt im Oktober 1557.

Unser Sebastian hat seinen Familiennamen falsch geschrieben! Bei seinen Zeitgenossen finden wir dieselbe Unsicherheit: in dem Ratsherrnverzeichnisse (Breslauer Stadtbuch = cod. diplomat. Silesiae XI, S. 45 ff.) steht von 1528—49 als Ratsherr oder als Schöffe ein Sebastian Reisig, Raisig, Raijig tabernator. Zum Jahre 1529 bemerkt dann eine spätere Hand, daß dieser Mann auch Heinemann hieß. Als solcher figuriert er nun in dem Ratsverzeichnis z. B. 1530; andere Jahre nennen ihn Sebast. Henmann, Hennmann, Hennemann, Heynemann u. s. w. immer mit dem Zusatze tabernator. Daß nun ein Erbe einer Brauerei (hierzulande: Kretschmerei), der seine Gewerbegerechtigkeit durch andere ausüben ließ, 1521 in Wittenberg studiert und dann Ratsmitglied wird, ist nicht unwahrscheinlich. Unser Briefschreiber ist ja auch mit vielen Breslauer Familien sehr bekannt. Die Stolcz oder Stolczer sind hier häufig gewesen, der Melchior ist wahrscheinlich Melchior Seidel, und Antonius gehörte wohl zur Familie Banck, Banke, Banckau. Beide finden wir dann auch als Ratsherren.

Die Identität des Ratsherrn, dessen Nachkommen sich beide Namen meist als Reising-Heinemann beilegen, mit unserm Sebast. Helmann leidet aber aus zwei Gründen keinen Zweifel. Als auf Betreiben des Joh. Heß die Breslauer ihr großes Allerheiligen-Hospital bauten, meldet Heß (in einem jüngst auf dem Rathausboden aufgefundenen Schreiben, cfr. Korrespondenzblatt d. Vereins f. Gesch. der evangel. Kirche Schlesiens II, 16) die Fortschritte: „Meinem grosgunstigen Lieben hern gefattern hern Sebastiani Henneman, Reysigk genanth z. s. aigen handth“. Unser Brief wird nun in einem Vermerke (s. u.) ebenfalls dem Reisigk zugeschrieben.

Heß war somit wohl der Empfänger des Briefes, der uns

über die Stimmung in Wittenberg während der Abwesenheit Luthers so manchen Aufschluß giebt. Der jugendliche Breslauer hat Luther nicht persönlich kennen gelernt: Zwilling ist der zweite Luther. Selbst Karlstadt tritt zurück. Melanchthon, der keine Predigt des Mönches versäume, habe mit seinen Schülern am Michaelistage in der Stadtpfarrkirche das Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfangen. Henmann sieht voraus, daß diese Neuigkeiten in Breslau großen Anstoß geben würden. Adressat soll sich um die Eltern Henmanns, die dem Luther sehr zugethan seien, seelsorgerlich kümmern und sie über die Sakramentslehre aufklären. Der Brief beweist, wie die Anhänger der Reformation in Breslau schon einen stillen Freundeskreis bilden, ohne daß man bei dem Worte synagoga gerade an ein Konventikel zu denken braucht. Ihnen allen sendet Henmann Grüße (der dabei erwähnte Melchior war, wie aus anderen Briefen der Rehdigerschen Sammlung hervorgeht, besonders thätig im Vertreiben Lutherscher Bücher). Überaus erwünscht sind die Notizen unseres Briefes über eben erschienene Bücher von Luther, Karlstadt und Melanchthon.

Ich gebe nun den Text nach dem auf der hiesigen Stadtbibliothek befindlichen Original:

Antequam has literas scriberem, accessi D. Philippum, si quid literarum ad te dare vellet. fore enim ut iam certo nunccio (!) ad te deportarentur. is respondit se tibi scripsisse per quendam, quem tibi commendasset, tamen si vacaret, promisit iterum scripturum ad te. itaque expectabis has quoque. ego enim non desinam esse vel importunus in extorquendis literis, ut si ipse parum te afficiam meis aridis literis vel pocius obtundem, saltem aliorum literis doctis meas indoctas mitigem. Scripsisti mihi de quattuor libellis Martinianis, quos libenter videres. miror, si nullos receperis, scripsit enim tibi noster Apelles. Lucas autem dono misit duos psalmos 36 et 67. Jam mitto tibi reliqua que edita sunt. sunt autem psal. 118 de confessione, item racionem Latomianam pro incendiariis Louaniensis scole, Sophystis redditam, contra Emserum par-

vum libellum, quasdam posiciones Martini, ultimo unicum libellum Andree Carolstadii supra hoc dictum: Regnum celorum vim patitur a nullis adhuc recte intellectum. hos lege, quid boni senciunt, ego enim omnes per occupaciones legere non quivi. Stolcerum meum audio ad Chrum conversum. Quam laetum attulistis nuncciun. Sed quam vereor, ne ista mea (ut vocant) nova sibi offendiculum futura sint, est enim homo qui ad motum aure facillime se transmutet. Vis autem scire quid sit. Ecce Deus suscitavit nobis alium prophetam Monachum eiusdem ordinis qui adeo syncere adeo candide Evangelium predicat, ut ab omnibus Alter Martinus Nominetur. Philippus nullam concionem negligit, et est tantus, ut, nisi me aliquorum affirmacio retraheret, non crederem Martinum ipsum superare. is per literas ut audivi Martini admonitus a) concionatus est Nullum hominem nullam debere missam audire nec se [durchstrichen] ipse velle inęternum ullam legere ob id solum quod tam atrociter in divinam maiestatem peccaretur, ut nulla re posset eque comoveri deus atque abusu misse. Primum enim facerent ex missa sacrificium. Demum sacramentum seu signum, quod nobis datum esset ad confirmandam fidem adoraremus atque faceremus nobis idolum. Nichil enim prestare hoc signum signis in vetere testamento. Non enim licuisse Judeis Adorare Arcam, Nec Arcum b) non item prepucium Verum per hec signa certos fuisse quod eos deus non esset deserturus Ita hoc signum Novi testamenti, ubi panem et vinum carnem et sanguinem Christi sumimus nihil aliud nobis prestare quam certitudinem nostre salutis, carnem scil. sumere nos quod nos admoneat hanc oblatam in holocaustum pro peccatis omnium hominum, sanguinem autem ut certi simus hunc effusum esse pro peccatis nostris atque hec esse signa, que nostras

conscientias c) redderent certas de bona voluntate dei, Velle nos salvare modo crederemus in eum. Demum impium esse si adoraremus et plane idolatriam. non enim apostolos nec chorinthios adorasse sacramentum hoc. Et ibi multa egregie dicebat, que non angustia epistole capit. Proinde nos Wittembergenses non audimus missas, Verbum dei fideliter audimus demum sub una specie non communicamus sed utramque capimus et id sepe nobis continget. Philippus Melanchton cum omnibus suis discipulis in parrochia in die Michaelis sub utraque specie communicavit et iam fiet in omnibus. Ob id, mi domine, quam vellem ut te conformares secundum hanc nostram ecclesiam presertim in legendis missis. Omnes hic docti qui sunt sacerdotes hoc agunt ne legant missas, sed tu ages pro tua prudencia. Scripsi et Thome Stolcer ut a se relegaret missas utrum placebit ei meum admonitum incertus Mira me tenet sollicitudo d) parentum meorum hac in re omnino securi et periculosissime qui cum sacramentum adorant putant se deo officium exequi cum tam pessime labantur, ignari quod mysterium sub signis contineatur ad quid valet in quem usum. O exerce fidem tuam mi domine quae sola charitate cernitur atque doceas eos tamen quid sit sperandum nobis in signis in quibus nostra salus pendeat forsan non frustra collocaturus operam ego id agam eciam litteris meis quamquam forsan nihil plus efficio quam si nihil scriberem, adeo omnia se scire presumunt dum Martino bene volunt quasi Martinum confiteri oporteat. Demum quasi fides non alia res sit quam que putatur hystorica et non pocius viscera perstringat et nostram vitam dirigat. Libenter audivi te divini verbi concionatorem factum et ob id non parum odii inter tuos inequales coequales forsan tibi conflatum. Sed age dic audacter que pro gloria dei faciunt Nam oportet ut confiteamur Christum in vita; alioquin si id coram hominibus formidaverimus multo minus [über durchstrichenem magis]

in agone mortis coram sathane id valebimus. Confortabit te enim libellus Andree Carolstadii Oportet enim nos qui regnum dei sumus per tribulaciones intrare in regnum celorum. Mitto tibi illas duas sesterniones scriptas [in psalterium am Rande] nam non potui habere eas impressas, mitto item epistolam Philippi quam scripsit ad episcopum Moguntinensem. Demum epistolam Capitonis qui eciam apud nos Wittenberge fuit, nescitur tamen ob quam causam nescio an [adhuc durchstrichen] variarum parcium, ceterum homo liberali facie. Philippi Methodus nondum imprimitur. Commentaria mihi fere exscripsi si usque adeo teneris desyderio ego ea tum tibi mittam, modo significes. Scribit et commentarium in epistolam I. ad Chorinth., quem brevi finiet. Ne cures de mea diligencia ego uberrimam suppellectilem mecum feram si deus voluerit. Audio et 32. capud Genesis ab And. Carol: brevi incipiet Deuteronomium. Nihil aliud ago quam quod sacras literas scrutor et in hoc hic sum. grecas simul amplector. Scripsi nugas quasdam tuo fratri Marco Mirum immodum placuerunt sue littere, proinde hortandus est ut procedat.

Valete in Christo. Datum Wittenberge. 8. Octobris 1.5.2.1.

Salutat te Anthonius, non potuit per occupaciones tibi scribere. Saluto ego totam synagogam ecclesie vestre. Scripsi et [durchstrichen]

Sebastianus Helmanus
tuus

Saluto Dnm Melchiorem Saluto Anthonium cum tota familia, Dn̄am Apoloniam Saluto Hydraulem Joannem Flaszner.

Auf der vierten Seite steht nur von der Hand des Briefschreibers noch: Wratislavie, das andere ist weggeschnitten. Eine viel spätere Hand bezeichnete als Inhalt Reysigk De Gabriele Monacho.

Mit roter Tinte risna O insania vorher und hinter Monacho wieder De non adoranda Eucharistia, Insania, aber diese 5 Worte sind mit schwarzer Tinte durchstrichen. In roter Tinte ist auch bemerkt a) Eventus rei indicat non ita esse,

b) Iridem, c) contra: cur ait Thomas Apostolus: Dnus meus et Deus meus. d) Ideo etiam in patriam venit. Diese Bemerkungen erinnern in nichts an die Hand von Johann Heß. In schwarzer Tinte sind am Rande kurze Inhaltsangaben gemacht. Zum Eingang des Briefes vgl. C. Ref. I, p. 453.

II.

Luther an Franz v. Rheva.

Bisher kannte man nur das Schreiben Luthers an Franz v. Rheva vom 7. August 1539 (de W. V, 199). Dieser Brief setzt aber eine vorhergehende Korrespondenz voraus. Die nach Wittenberg ziehenden ungarischen Studenten waren wohl die Überbringer. Ja wir sehen aus den Tischreden, daß diese jungen Ungarn ebenfalls über das Abendmahl ihre Skrupel hatten, wie jener Magnat, cfr. für 1538 das Tagebuch Lauterbachs zum 5. August, zum 12. und 22. September.

Ich hoffe noch mehr über den Adressaten zu erfahren, der in der ungarischen Reformationsgeschichte eine Rolle spielt. Vor der Hand gebe ich einen bisher unbekannten Brief Luthers an ihn vom 1. Oktober 1538, welcher die Korrespondenz eröffnet hat. Das Original lag einst in Eperies. Joh. Heidenreich (Hedericus), der am Ende des 16. Jahrhunderts in Mähren und Ungarn sehr bekannt war und mit der Sakramentsfrage sich beschäftigte, nahm eine Abschrift. Sein Nachlaß kam teilweise nach Breslau (sein Bruder Esaias H. war hier Pastor), und so kann der Diakonus David Rhenisch hierselbst sich seine Abschrift verschafft haben. Der von Rhenisch geschriebene Codex (Rehdig., nr. 1627) enthält sonst wertlose Kollektaneen und Biographieen der Theologen saec. XVI.

Der Brief ist mir besonders wegen der ruhigen und doch scharfen Erörterung Luthers, die Sakramentslehre betreffend, interessant. Der Ausdruck transelementatio substantiae im vierten Punkte der Widerlegung scheint von Luther sonst nicht mehr beliebt worden zu sein.

Epistola
D. Lutheri de sacramento, scripta ad Ungaricum quendam Dominum, cuius originale in curia Epperiensi habetur.

Magnifico Domino Francisco de Rhewa personalis praesentiae Regiae etc. locumtenenti ac Comiti de Thuroz in Sclabina, Domino suspiciendo.

Gratiam et pacem in Christo. Venit ad nos clarissimus vir, Magnifice Domine, Jacobus a Zeghedino a T. M. huc missus, ut hic disceret, ut asserit, veram theologiam. Quem ut cognovi privato colloquio fuisse ex illo genere hominum, magis affectus sum et diligenter audivi ea, quae nomine T. M. proponere debuit. Ac primo quaesivit, quid sit sciendum de sacramento altaris in tanta seculi huius perversitate, deinde argumentum primum protulit istud:

1. Memoria est absentis, sed sacramentum est memoria Christi, ergo Christus est absens. Hic respondetur: Nos oportere non sequi rationem neque dialecticam sed verbis Christi simpliciter fide pura adhaerere, qui dicit de pane porrecto: hoc est corpus meum. Quare in sacramento vere est corpus Christi, ipsum scilicet quod pro nobis traditum est. Deus enim infra et supra facit et facere potest, quam nos intelligere possumus. Et Paulus dicit: captivantes in obsequium Christi omnem intellectum.

2. Idem respondetur ad secundum, scilicet corpus Christi tam magnum non posse contineri sub specie panis et vini tam modica. Nam verbum Dei et virtus Dei est supra captum nostrum, quem captivare debemus. Nam aeque fortiter et fortius sic argui posset: Divinitas Christi est infinita, immensa, aeterna, ergo non potest includi personaliter in corpore finito, dimenso, temporali, cum sit finiti et infiniti nulla proportio. Et tamen fides in verbum Dei statuit Christum esse unum Deum et hominem in una persona.

3. Ad tertium similiter dicendum, quod anima virtute potest id corpus esse in diversis locis ut Christi corpus in coelo et in sacramento, quia in his loquitur fides verbi: hoc est corpus meum, et: sedet ad dextram Dei. Ratio nostra est caeca et stulta, imo impia in rebus Dei. Ideo est conquiescendum. Veritas igitur corporis non hic negatur, quod in diversis locis esse credunt sed in uno loco existens in coelo simul est in sacramento non in loco (alioquin videretur et palparetur) sed tamen vere realiter, invisibiliter et nobis incomprehensibiliter. Nec per hoc negatur veritas corporis Christi sive in coelo sive in sacramento. Nam nec angelus nec diabolus nec anima est in loco etiamsi sint in corpore vel in terra, aqua, aëre etc. Dei opera sunt incomprehensibilia et verbum Dei vult non comprehendi ratione.

4. De transelementatione substantiae panis non est lis, quia non est periculum salutis si teneas panem et vinum manere sicut nos tenemus sic tamen ut simul teneamus panem esse vere corpus Christi, quod invisibiliter in sacramento accipimus, ita et vinum vere esse sanguinem Christi pro nobis fusum. Videntur autem homines illi ideo transsubstantiationem excogitasse ut crasse et plane pro rudibus docere possent, verum Christi corpus in sacramento esse et nihil aliud substantiale. Nam substantia panis forte eos impediit, ne possent corpus Christi verum ibi esse docere. Sed non fuit opus panem tollere sicut in ferro ignito, ut doceas ignem adesse vere et substantialiter, non est opus transsubstantiare ferrum in ignem sed bene manet substantia ferri cum substantia ignis, quemadmodum et substantia panis cum substantia corporis Christi.

5. De quinto quod ex Augustino: sacramentum est rei sacrae signum, ergo non potest signum esse ipsa res signata seu corpus Christi. Hic oportet dicere quod corpus Christi in sacramento non est res signata scilicet ipsum sacramentum seu signum cum pane. Signata autem res

est ipsa manducatio scil. cibus spiritualis, ut sicut in sacramento comeditur realiter panis corpusque Christi tam ab impiis quam a piis, ita comeditur a piis solis spiritualiter. Haec comestio seu cibus spiritualis est res sacra signata. Hanc impii non habent, etiamsi sacramentum scil. signum h. e. panem corpusque Christi realiter accipiant. Panis enim solus non est sacramentum sed corpus Christi cum pane simul comestum ab impiis et piis. Sic Manna fuit etiam sacramentum, etiam sine corpore Christi: res signata fuit etiam comestio spiritualis h. e. fides in Christum futurum.

6. Sexto, an sacramentum confirmat fidem? Respondetur: maxime! Si omne verbum Dei et omne opus Dei alit et firmat fidem, maxime facit hoc ipsum, ut fidem roboret. Nam audiens has voces: hoc est corpus meum traditum pro vobis tenetur et corpus domini pro se esse traditum non dubitare. At hoc credere est fidem roborare. Sic dari a Deo corpus tibi est opus Dei ostendentis tibi suam gratiam. At hanc gratiam oblatam teneris credere et

r

accipere ut vere oblatum et acceptum datumque [1]).

7. Ultimo, de adoratione Christi in sacramento, quamvis non sit institutum sacramentum pro cultu et adoratione sicut Papistae fecerunt, qui hostiam reservatam in ciborio et monstrantia populo proponebant, sed tantum ad usum comedendi et bibendi, tamen est cum reverentia sumendum et ubi credideris esse ibi verum corpus Christi, hac ipsa fide tam adorasti et ipsa te cogit eum adorare. Unde vitandi sunt privati missatores, qui in secreto consecrant. Nescitis enim, an consecrent, an solus panis ibi sit vel non; et manendum cum his, qui publice audiente tota ecclesia consecrant. Hic non possunt falli. Sic etiam vitandos di-

[1]) Ein Tintenfleck hindert die Entscheidung, ob ratumque oder datumque zu lesen sei.

cimus, qui solum panem in sacramento esse docent et non corpus Christi. Hi qui institutionem Christi mutant, revera solum panem habent, contra quos iam aliquot annos pugnamus.

Haec mihi hactenus vester Jacobus proposuit et rogo quia brevi tempore mox omnia potest proponere, velitis eum hic aliquanto tempore alere, donec perfecte institutus ad vos redeat et ecclesias docere possit. Interim tamen si placet poteritis per literas prolixiores quaestiones vos moventes illius ministerio dirigere et ego pro officio meo libenter reddam rationem fidei meae. In Domino valete et gratias ago pro misso munusculo. 1. die Octobris 1538.

Martinus Lutherus.

[Hanc epistolam quae nunquam antehac est edita transscripsi ex libris D. Joh. Hederici Cal. May. 1596.]

III.

Zu Luthers Tischreden.

In der von mir nunmehr aufgegebenen Absicht, die Wrampelmeyersche Ausgabe des Tagebuchs von Cordatus ausführlich zu rezensieren, nahm ich einen codex Rehdigeranus der hiesigen Stadtbibliothek wieder vor, den ich früher nur flüchtig angesehen hatte. Er giebt gar manches Rätsel auf; die mir knapp zugemessene Zeit gestattete mir nicht, sie alle zu lösen. Jedenfalls werden die dürftigen Notizen über den Inhalt die Fachmänner zu weiteren Nachforschungen reizen. Für die Melanchthoniana ist hier weiterer Zuwachs gegeben, die neue Lutherausgabe wird zu der Rezension der Briefe und Tischreden unsere Handschrift herbeiziehen müssen. Von dem unten unter Nr. 1—2 beschriebenen Material gebe ich selbst vielleicht später einmal einzelne Stücke bekannt.

Die eben erwähnte Handschrift ist cod. Rehdiger. nr. 295 in folio der Breslauer Stadtbibliothek gehörig. Eine saubere Hand saec. XVII hat vorn und hinten ein sorgfältiges alphabe-

tisches Register hinzugefügt und einige von den deutschen Tischreden wie den Colloquiis abweichende Notizen eingetragen, z. B. über Luthers Krankheitsanfall am 8. Febr. 1533, wie hier richtig datiert wird.

Die Schriftzüge des Codex sind durch die 254 fol. von einer Hand. Aber der Inhalt ist von verschiedenen Seiten herbeigetragen. Fol. 78 heißt es nach Wiedergabe von Disputationsthesen: A. B (oder V. B?) excepit Wittebergae a. 1555. 5 May, d. h. am selben Tage hat er es niedergeschrieben. Fol. 250: Hanc alteram chartam scripsit M. Paulus Eberus — — Septemb. die XV. anno 1556. Über dies Jahr herab führen keine Notizen mehr; der Sammler muß um 1560 sein Buch abgeschlossen haben. Die Handschrift enthält nämlich in wüster Ordnung: 1) Thesen zu Wittenberger Promotionen wie Tilmann Heßhus, d. 5. Mai 1553 (fol. 37), Heinrich Stenius a. 1554 (f. 48), Georg Aemilius, Simon Musaeus und Peter Praetorius 5. Mai 1554 (fol. 58), Paul v. Eitzen (f. 78).

2) Kleinere Aufsätze z. B. fol. 10: Vitus Theodorus de effectu Interim; fol. 23 sq.: die Wittenberger Fakultät über die controversia Norimbergensium (de Wette IV, 480); fol. 30 ff.: Acta Pomeranica a. 1555 und Urteil vom Buch D. Joannis Knipstro „Von Ordination der Kirchendiener"; fol. 114: über ein Buch des Otho Corberus; fol. 121: Vocation der Wittenberger an Caspar Eberhart vom 10. November 1558, quo ante annos 74 natus est rever. vir, M. Luther etc.!!; fol. 122: Univers. Wittenberg an Christ. v. Däuemark a. 1559.

3) Briefe Melanchthons [1]): fol. 101 b: Trostbrief an die Schwester des Hieronymus Weller v. 30. April 1523; f. 111 b an Casp. Creutziger (fehlt im Corp. Ref.), fol. 113 an Milich = Corp. Ref. VII, 1157 und an Ridersteter = C. R. VIII, 187; fol. 115 b = Corp. Ref. VI, 140 (der Schluß wie in cod. Mehn.); fol. 117 b: Joanni, eccl. Goltbergensis concionatori; fol. 118 = C. R. I, 198; fol. 118: Pastori eccles.

---

[1]) Im cod. Rehdig., nr. 258 der Breslauer Stadtbibliothek liegt ein Originalbrief Mel. an Chilian Gollstein, der im Corp. Ref. fehlt.

Gottensis vom 18. Januar 1548; fol. 118b an Osiander = C. R. III, 405. Die Varianten vom gedruckten Texte des Corp. Ref. sind höchst bedeutend; ich mag sie nicht alle einzeln vorführen.

4) Briefe Luthers, wie fol. 1b ad Genesium = de Wette IV, 81; fol. 103 an Stockhausen = de Wette IV, 417 mit wichtigen Varianten; fol. 104 an einen Ungenannten = de Wette IV, 449; fol. 109: Luther an Melanchthon den 27. Juni 1530 de Wette IV, 48, wichtig schon wegen des Attributs Christophoro, welches Mel. in der Aufschrift erhält; fol. 112b an Hieron. Weller = de Wette V, 305; fol. 116b ein Stück aus dem Trostschreiben an Spalatin bei de Wette V, 678; fol. 120 an Rühel = de Wette IV, 545 mit vielen Varianten; fol. 120b der bekannte Brief an Hänsichen Luther; fol. 12 = de Wette V, 145 (ohne Aufschrift); fol. 129 an Phil. v. Hessen = de Wette VI, 239; fol. 131b an Joach. v. Weißbach vigilia Bartholom. 1527. Obwohl diese Briefe nur Abschriften sind, so werden die hier und da erheblichen Varianten doch nützlich sein, besonders da, wo die Originale fehlen. Von einer Kollation habe ich Abstand genommen. Hin und wieder sind auch die Briefe nicht in extenso mitgeteilt, es kam dem Sammler wohl mehr auf die trostreichen Stellen an.

5) Dicta Melanchthonis ähnlich denen, die in Briegers Zeitschrift IV, 326ff. aufgeführt sind, auf fol. 253b, fol. 4 (a. 1547); ferner fol. 165 eine Vergleichung Luthers und Melanchthons. Ein Diktum, welches man sonst Luther beilegt, wird hier auf fol. 184b dem Philippus zugeschrieben.

6) Den bei weitem größten Raum aber nehmen Luthersche Tischreden ein. Der Grundstock zu denselben kann bislang von mir nicht ermittelt werden. Aurifaber wie Rebenstock weichen ab, Cordatus und Lauterbach haben anderen Wortlaut in ihren Aufzeichnungen. Soviel steht mir negativ fest: der Sammler ist weder Ohrenzeuge, noch hat er die Aufzeichnungen eines solchen zusammengestellt. Er nahm vielmehr Notizen, woher er sie nur erhalten konnte, und dabei mag er wohl auch Bezugsquellen haben, von denen wir — wenigstens nach der gegenwärtig möglichen

Kenntnis — nichts wissen. Häufiger als bei Rebenstock und Aurifaber und Cordatus wird das Datum einzelner Kolloquien und die Namen der Interlocutoren angegeben. Häufiger als in anderen Rezensionen erscheint Severus (Schiefer), z. B. fol. 166. 167. 173. 126b, zweimal auch Cordatus. In der Ansicht, daß noch andere Gewährsmänner unserm Sammler geholfen haben, bestärkt mich die Wahrnehmung, daß einige Gespräche sonst unbekannte Anhänge erhalten, ja manche Stoffe ganz unbekannt sind. Einen Berichterstatter glaubte ich schon entdeckt zu haben, doch hege ich selbst wieder Zweifel. Der in den Colloqu. ed. Bindseil I, p. 426 gegebene Abschnitt hat nämlich in unserem Codex fol. 186b folgende Fassung:

Waren auch Klein da?

D. Jonas recensuit de Rudolpho Bunaw quod de nihilo sollicitus est, quam colligendi thesauros adeoque excaecatus verbum Dei et quinque libros Moisi nihil existimat. Quia aliquando electori serum de causa verbi et evangelii conferenti resp. K. G. das gehet euch nichts ahn. — Resp. D. Waren auch klein da, recitans fabulam Aesopi, ubi leo alia animalia invitans ad lautissima convivia et cum etiam suem invitasset multa prompsit egregia fercula potusque etc. Tunc sus ait Sein auch kleyen da. Also sind unsere Epicuri auch. Nos in ecclesiis hic proponimus lautissima fercula nostrae salutis, remissionis peccatorum et gratiae Dei. So werfen wir den Russel auf Und schauen nach Jochems thalern dicentes: seyn auch klein da. In ein sau gehort treber. Sic mihi Ambrosio contingit saepius a meis parochianis dicentibus cum ad verbum Dei monebantur: Ja lieber Herr Pfarherr, wen ihr ein faß bier ihn die kirchen schrutet vmnd vns darzu ruft, da wolten wir gerne kohmen.

In der Aurifaberschen Rezension ist der klagende Pfarherr nur Ambrosius R. abgekürzt. Ich rate auf Ambrosius Rudtfeld, den letzten praeceptor in Luthers Hause (Zeitschr. f. histor. Theol. 1860, S. 546). Er würde also an die Äußerungen Luthers eine

Erfahrung seines eigenen Lebens anknüpfen. Freilich ist von Aufzeichnungen des Rudtfeld sonst wenig bekannt. Oder verdanken wir seiner Hand das folgende in ziemlich konfuser Form überlieferte vaticinium Luthers, welches sich auf fol. 142 b findet?

De morte sua.

Anno 1545 in die Natali 22 Novemb. dixit, Ich wiel nicht Ostern erleben, wen ich auf dem bete sturbe, so wehre es den Papisten eine große schande. Ich halt, das ihn tausent Jaren kein mensch sey auf der welt gewesen, dem die welt so feind gewesen sey als mihr vnd ich bin ihr auch nicht gutt vnd weis nichtes den den todt in vita, da ich lust zu hett, vnser herrgot kheme vnd nehme mich hinweg.

Als Beispiel, wie unsere Rezension von den bekannten abweicht, vergleiche man das von Waltz (Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 631) beliebte mit der Erzählung auf fol. 193:

De incantationibus

Ein scheffer hat D. Bruckenß schaffen das fett gestolen. Ich halt das all die teufel die Christus zu Jerusalem und Judea außgetriben in porcos, die sein in diese limosa komen Et fortasse occassio est, cur evangelium hic praedicandum sit, scil. illos expellendos esse. Ist doch solch stelen, zeubern vnd schissen das der Teufel leibhaftig da ist. D. praepositus Kemburgensis conquerebatur se toto biennio nihil potuisse mulgere vor den pleyweissen. Der Teufel kam dem Pomerano auch ihns Haus, das die magd vnd meid sich mit putter plagten, nihil inde lucrantes. Da fur der Pommer zu hohnet des Teufels schis ihns putterfas tunc desiit sathan Nam ipse est superbissimus non vult contemni et aiunt: illos butijrum comedentes nihil nisi stercus edere Ita mulier apprehendes murem crastino die venit incantatrix laesa manibus et pedibus petens Deum.

Zu dem folgenden finde ich keine Parallele (fol. 243):

Von den korröcken In der kirchen D. M. L.

Joannes princeps ab Anhalt dixit ad D. Lutherum als er gefatter zu Dessaw zu des fursten kind gestanden: Mein lieber

Her Doctor, warumb habt Ir doch abbracht, das die priester kein korrock in der kirchen in der predigt anhaben? Mich deucht, es wär ihnen ehrlicher denn also. Respondet Dns Doctor: Ich habe es nicht abbracht und wolt es wär noch ihm brauch und sonderlich in den kleinen stetlin vnd Dorfern, do die armen pfarhern Rock anhaben, die do gar zurissen sind do niemand schier weis, welcher pfarher, burger oder pauer sey Do wolt ich viellieber der pfarher het ein korrock ahn, damit er für ein andere vnd hohere person gehalten wurde Denn wen einer ein Marktmeister oder stadtknecht ist, damit man ihn kend so tregt er ein messer an der seyten ein kelle ihn der Handt vnd farbe ahn dem Ermel Ist einer ein burgermeister vnd hatt auf dem Ratthaus etwas zuthun, so ist er anders gekleydet den ihm haus So wolt ich das es ihn der kirchen mit den Kleydern auch ging.

Tunc episcopus Brandenburgensis Mathias dixit: Her Doctor warumb habt ihr nicht einen korrock getragen? Respondit D. Doctor: Gnediger Her, das ist derhalben geschehen, denn E. G. wissen wohl, das die kappen so heilig waren, das die Monche kein korrock bedurften Do ich nicht ihm korrock predigte, wie es den ihm kloster gewohnheyt war vnd das etliche von mir sahen, folgten sie mihr und trugen auch kein korröcke, sahen aber nicht die Vrsach, warumb ichs that. Also ists herkohmen, haben mihr keinen danck daran gethan, konde es noch woll leiden, das solche stuck ihn der kirchen gebraucht wurden, wen nur abusus dauon bleibt Vnd das vortrauen herein nicht gesetzt wird oder einem noth zur seligkeyt, das gewissen damit zuuorbinden darauff machen So bin ich sehr woll zu friede. Haec ille.

Besondere Aufmerksamkeit hat der Sammler auf die Schlesien betreffenden Stücke verwendet, wohl aus Lokalpatriotismus. So findet sich fol. 143 die Geschichte von dem Warnungsbriefe aus Breslau: ein Pole mit 400 fl. bestochen werde nach Wittenberg kommen, um Luther zu töten. Ferner eine Notiz, die den Brief Luthers an Joh. Heß in Breslau vom 10. Dezember 1543 (de Wette V, 606) illustriert. Heß hatte, wie seine Korrespondenz beweist, viel mit Ehesachen zu thun. Diesmal betraf es einen

angesehenen Patrizier Jakob Boner, bei welchem einst König Ferdinand abstieg. Er stand mit Heß im Verkehr, wie wir aus einem Billet (Rehdiger. Brieff. V, nr. 89) sehen, wo er dem Heß eine seltene Münze sendet, da er ihn nicht persönlich aufsuchen dürfe. Der Fall ist auch in den Kolloquien (Bindseil I, 443) behandelt. Luther wurde wohl von einem Breslauer Studierenden, dem es Heß aufgetragen, interpelliert und schrieb dann noch an Heß selbst, wenn anders de Wette V, 606 ein Brief ist. Ich gebe nun den Text des Kolloquiums (auf fol. 135 unserer Hdschr.), obwohl die Ausführungen Luthers nicht geradezu neu sind.

Casus matrimonialis.

Interrogatus de casu Boneri, qui duxerat in uxorem germanae sororis filiam dixit nequaquam hoc ei concedendum esse ac si ita scripserit tamen esse consilium confessoris dictum perturbatae conscientiae, non esse legem. Nam se non esse eum qui posset leges ponere ecclesiae aut reipub. Ideo Bonerum hoc consilium non posse accipere pro lege. et si scivit priusquam fecit et contra dixit, male imo pessime fecit ac sententiae meae iniuriam facit. Nam ego pavidis conscientiis contra papam dedi consilium. papa ita dispensaverat; postea boni homines agnita veritate evangelii, qui contraxerunt eiusmodi matrimonia voluerunt desperare, aliqui etiam sibi mortem consciscerent; ibi ut consulerem conscientiis et servarem animas precibus pastorum edidi consilium non legem. Warumb helt Jakob Bener [lies: Boner] nicht was ich sonst geschrieben habe si legisset saltem ista perfecte sciret sibi non esse hoc concessum. Ich habe wol in casibus pertinentibus ad confessionem et ad erigendas conscientias andere consilia geben, habe mich auch drinne vorgriffen, das ich die habe lassen publiciren. Nue es ist geschehen sondern es soll ihn die beicht gehören. Ich habe Gott lob das meiste wiederumb zu mihr bracht vnd habe nichts gethan ut facerem licentiam aliis sed ut consulerem conscientiis in hora mortis contra papam. Konde der papa dispensiren, so konde ich dispensiren auch. Darumb damnire es D. Heß getrost, las

sich nichts anfechten. Ich wil ihn auch meine meinung schreiben Summa Ich bin kein legislator vnd habe das gethan wie ein beichtvater, der schwache gewissen tröstet. —

Ebenso findet sich die bekannte Äußerung über Schwenckfeld fol. 163 mit Zusätzen:

Stenckfeldtt.

Stenckfelt miserat D. librum suum Von der Natürlickeyt Christi Titulus est Von der Heyligkeyt vel heimlikeytt. Tunc Doctor in mensa dicebat Es ist ein armer mensch, qui nec habet ingenium nec spiritum, ehr ist attonitus wie die schwermer Alle, ehr weis nicht was er plaudelt, sondern das ist sein meynung vnd sein principium Creatura non est adoranda Quia scriptum est Dominum Deum tuum adorabis etc. Darnach gedenckt ehr Christus est creatura, Ergo soll ich Christum als einen menschen nicht ahnbetten Vnd fingirt zweene Christos, dicit creaturam post resurrectionem resumi, Deitatem transformatam et ideo esse adorandam. Vnnd betreugt die leut mitt dem herrlichen nahmen Christi wie ehr schreybt zum (preus) preuß Christ, die kinder gehen schlecht hindurch. Credo in J. C. so wielt mir der Quare zweene Christus machen, einen der ahm Creutz hengt vnd einen andern qui ad patrem ascendit, Ich sollt den Christum nicht anbetten der ahm Creutz hengt vnd auf erden gehet, ehr ließ sich traun selber ahnbetten, do ehr für ihm nieder fiel et dicit Qui credit in me credit in eum qui misit me. Der fantast zeucht etliche vocabula de ultimis verbis Davidis gestolen, damit wiel sich der tropf auch schon machen, als communicationem Idiomatum et in deitatem persone, mischt also mitt vnder vnnd will sagen darnach, Ich habe es auch also gemeinet, ehr wil mich lernen, was Christus ist vnd wie ich ihn soll ahnbeten, ich habe es Gott sey gelobt viel besser als ehr. Ich kenne meinen Christum woll, darumb las ehr mich vnvorworren [Correktur fährt fort: vngeheit. Kete d. ei mein liber h. ir seit auch gar zu grob. Resp. di buben machen mich selbst so grob.].

Rezensionen.

1.

Wright, Ch. Henry Hamilton DD., **The book of Koheleth** considered in relation to modern criticism, and to the doctrines of modern pessimism, with a critical and grammatical commentary and a revised translation. London: Hodder and Stoughton 1883, pp. XXVI u. 516. 12 ß.

Wenn ich später, als mir lieb ist und ich beabsichtigt hatte, die Leser dieser Zeitschrift auf das oben bezeichnete reichhaltige und gelehrte Buch eines Belfaster Geistlichen aufmerksam mache und es zum Gebrauche empfehle, so muß ich fürchten, den einen zu spät, den anderen zu früh zu kommen: zu spät für diejenigen, welche schon aus eigener Prüfung die Arbeit Wrights schätzen gelernt haben [1]), zu früh für diejenigen, welche nach seiner eigenen Ankündigung in der „Augsburger Allgem. Zeitung" (1884, Nr. 28, S. 402 u. 3) von dem katholischen Theologen Bickell erwarten, daß er erst durch Verschiebung der Blätter uns den echten Koheleth zu lesen geben werde [2]). Um nach beiden Seiten den Schein des Überflüssigen zu vermeiden, werde ich mich thunlichst auf solche Bemerkungen beschränken, welche den Kreis der bisherigen Erkenntnis eventuell zu erweitern und diejenigen behutsam zu machen geeignet sind, welche durch bloße Umordnung der Sentenzenreihen das Buch Koheleth zu seiner ursprünglichen Klarheit und Vollkommenheit meinen herstellen zu können. —

Zunächst aber möchte ich konstatieren, daß wir Deutsche allen Grund haben, dem Verfasser unseres Buches zu danken; denn

erstens hat er auf Grund einer ausgebreiteten Kenntnis der einschlägigen deutschen Litteratur den englischen Bibellesern die Möglichkeit des Einblickes und des Eintrittes in die wissenschaftliche Forschung der deutschen Theologen über den Koheleth verschafft, und zweitens hat er uns Deutschen den Kampf der Meinungen in England urkundlich und ausführlicher vergegenwärtigt, als ein deutscher Forscher es können würde. Auch die eigentümlich englische Veranlassung, die zu seinem Buche geführt hat, rückt es uns nur um so näher. Der Verfasser hatte nämlich im Jahre 1880/81 die Donellan lectures am Trinity-College in Dublin zu halten, und zum Thema für dieselben die Würdigung des Predigers als eines Bestandteiles der heiligen Schrift und die Rechtfertigung seines Pessimismus gegenüber dem ganz anders begründeten der allermodernsten Philosophie gemacht, deren klassische Vertreter die Deutschen Schopenhauer und v. Hartmann sind. Zu diesem Behufe hat er gerade die Lehren dieser beiden deutschen Philosophen ausführlich dargelegt und mit der Tendenz des Predigers konfrontiert; der letztere erscheint danach hier in einer Beleuchtung, welche so gründlich in Deutschland, das doch am meisten Interesse daran hat, wohl noch nicht vollzogen worden ist. Aber der Verfasser hat sich nicht damit begnügt, diese mehr allgemeinen Betrachtungen anzustellen, sondern die ganze zweite Hälfte seines Buches der genauesten Untersuchung des Textes in seinen Details gewidmet. Dieselbe giebt eine genaue (daß S. 283 in 1, 2 vanity of vanities einmal ausgefallen, oder in 1, 10 כְּבָר mit already anstatt mit long ago wie 2, 12 gegeben ist, u. Ähnliches, bedeutet nichts), in Sektionen mit Überschriften eingeteilte Übersetzung, einen dieselbe rechtfertigenden grammatischen und keitischen Kommentar und endlich eine Reihe von gelehrten Exkursen, welche teils die talmudischen Angaben über die Kanonbildung gründlich erörtern, teils die grammatischen und lexikalischen Eigentümlichkeiten des Predigers zusammenordnen. Der erste Teil aber mag den Leser die Fülle seines interessanten Inhaltes aus den Überschriften erschließen lassen: das erste Kapitel behandelt die Aufnahme des Koheleth in den alttestamentlichen Kanon; das zweite sucht (der Natur der Sache nach nicht mit zweifelloser Evidenz) zu erweisen,

daß das Buch Jesus Sirach den Koheleth voraussetze und gebrauche; das dritte (mit besserem Erfolge) das Gleiche inbezug auf die Weisheit; das vierte und fünfte behandeln die Frage nach dem Verfasser des Koheleth in ausführlicher Polemik gegen die traditionelle und die revolutionären modernen Ansichten (für Wright ist der Verfasser ein Palästinenser der persischen Zeit); das sechste und siebente Kapitel beleuchten in der schon gekennzeichneten Weise den Pessimismus des Buches, und das achte behandelt sehr ausführlich die Schlußpartie der Betrachtungen Koheleths. Was aus dieser Übersicht erwartet werden mag, das kann ich aus meiner Lektüre als wirklichen Vorzug des Buches bestätigen, daß dem Leser des Predigers nicht leicht eine Frage aufstoßen wird, möge sie nun aus der Reflexion über den Inhalt oder über den Wortlaut oder über Aussprache und Accentuation des Textes hervorgehen, über die er bei Wright nicht zuverlässige Auskunft oder anregende Gedanken erhielte. Mit dieser Anerkennung verträgt es sich sehr wohl, wenn ich nunmehr einige Punkte namhaft mache, in denen der Verfasser mir nicht weit genug oder irre gegangen zu sein scheint.

Der erste ist die Würdigung der in unseren LXX stehenden griechischen Übersetzung des Predigers. Der Behauptung Grätzs gegenüber, daß sie die des Aquila sei, glaubt Wright mit der Annahme auszukommen, daß die hier vorliegende Übersetzung eine ältere, aber freilich durch manche Änderungen und Interpolationen aus Aquila verbesserte sei. Ich habe den umgekehrten Eindruck.

Die ganze Übersetzung zeigt dasselbe pedantische Streben, jedes hebräische Wort nach seiner Etymologie und in derselben Weise wiederzugeben, dieselbe sklavische Gebundenheit an die hebräische Wortfolge, dieselbe Gleichgültigkeit gegen das griechische Ohr, welche für Aquila charakteristisch ist; so ist z. B. רֶשַׁע כֶּסֶל = *ἀσεβοῦς ἀφροσύνην* (7, 27); das Nomen בעל mit Suffix stets in ב und על zerlegt und mit *ὁ παρ᾽ αὐτοῦ* wiedergegeben; עַל דָּבָר = *περὶ λόγου*, עַל דִּבְרַת dagegen *περὶ λαλιᾶς* (8, 2; 3, 18; 7, 15), und פעמים = *καθόδους* (6, 6; 7, 23). Wenn ich also an der letzten Stelle zwischen *ὅτι* und *καθόδους πολλὰς κα-*

κώσει (ירע) *καρδίαν σου* eingeschoben finde *πλειστάκις πονηρεύσεταί σε καί*, so ist dieses und nicht jenes für eingetragen zu erachten, zumal auch sonst teils durch Schreibfehler, teils durch Mißverständnis, teils durch die Absicht, einen sprachlich und sachlich unanstößigen Text herzustellen, die Übersetzung um ihren ursprünglichen Wortlaut und den darin ersichtlichen genauen Anschluß an die hebräische Vorlage gebracht worden ist. Dieses alles hat namentlich bei der Behandlung des dem Aquila eigenen *σύν* für accusativisches אֶת zusammengewirkt. Etwa 14 Male ist es unverändert und unverkennbar stehen geblieben. Ferner überall da, wo nach der hebräischen Vorlage אֶת־כָּל oder אֶת־הַכֹּל mit *σύν* und *πᾶς* oder *ὁ πᾶς* oder *πᾶς ὁ* übersetzt war. Der Abschreiber hat hier meist aus dem barbarischen *σύν* und *πᾶς* das gutgriechische *σύμπας* gemacht. Daß dieses nämlich dem ursprünglichen Texte fremd war, geht daraus hervor, daß, soweit ich sehe, hebräisches כל nie mit *σύμπας*, sondern immer nur mit *πᾶς* wiedergegeben ist, und *σύμπας* nur da sich findet, wo את (= *συν*) davorsteht. Hat aber hier der Abschreiber oder Herausgeber so oft den verzeihlichen Fehler gemacht, daß er die Accusativbedeutung des *σύν* verkannte und das Wort mit *πᾶς*, seine Bedeutung verändernd, zusammenlas, so dürfen wir annehmen, daß ihm dieses auch sonst widerfuhr. Wenn also 5, 6: את האלהים ירא übertragen ist mit: *σὺ τὸν θεὸν φοβοῦ*, so muß dafür *σύν* wiederhergestellt und die Vermutung abgewiesen werden, als ob את = אַתְּ ausgesprochen worden sei. Ebenso ist die Übersetzung in 5, 3: אֵת־אֲשֶׁר תִּדֹּר = *σὺ οὖν ὅσα ἐὰν εὔξῃ*, deren *οὖν* nichts Entsprechendes hat, eine Umlesung des barbarischen *σὺν ὅσα* in das griechische *σὺ οὖν ὅσα*. Desgleichen muß in 7, 15: *σὺν τούτῳ συμφώνως τοῦτο ἐποίησεν* verändert werden in das dem hebräischen genau entsprechende *σὺν τοῦτο συμφώνως τούτῳ ἐποίησεν*, es ist das eine Verwechselung von Dativ und Accusativ, wie die Vertauschung von *ἀνθρώπῳ ὅς* mit *ἄνθρωπος ᾧ* in 2, 21.[3]) Unter diesen Umständen verliert es sein Gewicht, daß ungefähr ebenso viel oder noch etwas mehr Fälle gezählt werden, in denen hebräisches את nicht mit *σύν* wiedergegeben ist. Ein Teil derselben kann daraus

erklärt werden, daß die hebräische Vorlage den Accusativ abweichend von unserem Texte nicht durch את eigends kennzeichnete, ein anderer aber sicherlich daraus, daß das im griechischen Text stehende σύν unterdrückt oder mit anderen Wörtern, z. B. dem Accusativ des Artikels, verwechselt wurde. Dies ist geschehen in 1, 13, wo τὴν καρδίαν μου dem hebräischen את לִבִּי entspricht, während der Accusativ לִבִּי und der Nominativ in 1, 16. 17 mit καρδίαν und καρδία μου ohne Artikel wiedergegeben sind. Offenbar stand an erster Stelle σὺν (τὴν) καρδίαν μου und muß dieses auch z. B. 8, 9. 16 wiederhergestellt werden.

Man wird um so mehr geneigt sein, mir hierin beizustimmen, wenn man beachtet, daß der griechische Text mit einer Nachlässigkeit und Achtungslosigkeit gegen seine Eigenart behandelt worden ist, welche grell gegen den Respekt absticht, mit welchem der Übersetzer selbst dem Buchstaben seiner hebräischen Vorlage gegenübergestanden hat. So ist 2, 5 aus ξύλον πάγκαρπον = עץ כל פרי das unverständliche ξ. πᾶν καρποῦ geworden; in 10, 10 aus καὶ περίσσεια τοῦ ἀνδρείου σοφία, was genau dem hebräischen ויתרון הַכְּשִׁיר חָכְמָה (הכ׳ als nom. concret. gefaßt) entspricht, durch Zertrennung von ἀνδρείου in zwei Wörter τῷ ἀνδρὶ οὐ σοφία. Desgleichen in 6, 1 ἐπί (s. 2, 17) in ὑπό verlesen; in 5, 9 τίς ἠγάπησεν ἐν πλήθει οὐ τὸ γέννημα, was dem hebräischen (sc. ישבע) ומי אֹהֵב כהמון לא תבואה verdreht in das sinnlose αὐτῶν γέννημα; ferner in 7, 8, wo hebräischem ויאבד את לב מתנה jetzt entsprechen soll καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐγενείας αὐτοῦ, stand ursprünglich καὶ ἀπόλλυσι σὺν καρδίαν εὐθηνίας (oder εὐθυμίας) αὐτοῦ. Der Übersetzer las מַבְטָה (Jes. 20, 6), während sein hebräischer Text מַבְטַח gelesen und übersetzt werden sollte: „und Sorglosigkeit tötet die Einsicht". Weniger auffällig ist es, wenn אדם שעמלו 2, 21 wiedergegeben scheint mit ἄνθρωπος ὅτι μόχθος αὐτοῦ; es muß dafür nach 4, 9; 5, 18; 6, 2 gelesen werden οὗ μ. αὐτοῦ, oder wenn 2, 22 ὅτι geschrieben steht für richtiges ὅτι τί. Hier ist τί in der Endsilbe des vorhergehenden Wortes untergegangen, wie das γε von dem konstanten καίγε vor γινώσκω in 8, 12, wo es jetzt heißt καὶ γινώσκω, aber καίγε γινώσκω

heißen muß. Ähnlich ist es, wenn statt des regelmäßigen ἐζήτησεν für בִּקֵּשׁ (vgl. 3, 15; 7, 26. 30; 12, 10; ἐκζητεῖν ist = דָּרַשׁ) in 7, 29 ὃν ἐπεζήτησεν steht; hier ist das ἐπ aus dem durch den hebräischen Text garantierten ἔτι entstanden, und in 12, 9 ist das ursprüngliche ἔτι = hebr. עוֹד geradezu in ὅτι umgeschrieben.

An die Grenze der sachlichen Verbesserungen führt der Fall 7, 18 (19), wo wir statt des hebräischen: „und auch von diesem אַל תַּנַּח ידך", das im Zusammenhange völlig unbrauchbare μὴ μιάνῃς τὴν χεῖρά σου lesen. Hier ist aus der unserem Übersetzer nach 10, 4; 11, 6 üblichen Wiedergabe von אל תנח durch μὴ ἀφῇς erst μὴ ἀνῇς, dann durch itacistische Aussprache μιάνῃς geworden und das eliminierte אַל durch Neueintragung von μή wieder zu seinem Rechte gebracht. Schon von früheren Forschern ist in 11, 9 ἄμωμος καὶ μή als freie Zuthat angesehen worden, welche den anstößigen Sinn verbessern sollte. Aber aus dem von mir Angeführten erhellt, daß dieselbe nicht dem Übersetzer zur Last gelegt werden darf. Sie ist ebenso eingetragen wie in 7, 22 das Subjekt ἀσεβεῖς oder in 7, 3 das Objekt ἀγαθόν, oder in 2, 15 die exegetische Glosse διότι ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ. Der Urheber derselben bezog nämlich gegen die Absicht des Übersetzers περισσόν statt in den Fragesatz: „warum bin ich denn übermäßig weise geworden?" vielmehr, wahrscheinlich nachdem καὶ vor ἐλάλησα verloren gegangen, zu λαλεῖν und meinte, der Redner verurteile sich als einen, der sich zu „maßlosen Reden" habe verleiten lassen. Daß sein Weisewerden ein vergebliches gewesen, ließ sich dann aus dem Urteil des Redenden über sein περισσὸν λαλεῖν entnehmen, wenn man den Obersatz hinzudachte, daß es eben des Unvernünftigen Weise sei, sein Kennzeichen, ἐκ περισσεύματος λαλεῖν. Ist ja doch jene falsche Konstruktion von περισσόν als Anfang eines neuen Aussagesatzes statt als Ende der Frage noch heute, wenigstens in der römischen Ausgabe, welche allein ich hier zugrunde legte, üblich. Ebenso falsch exegetisch ist auch die Glosse αὐτὴν καὶ ἐρῶ in 7, 27. Die ursprüngliche Gestalt der Übersetzung, wie sie durch die Analogie des ganzen Werkes sichergestellt wird, ist hier dem hebräischen Texte genau entsprechend: καὶ εὑρίσκω ἐγὼ πικρότερον ὑπὲρ

θάνατον σὺν τὴν γυναῖκα ἥτις κτλ. Der Urheber der Glosse hat gewiß ebenso wenig wie der ursprüngliche Übersetzer aus dem hebräischen מר neben *πικρότερον* auch noch das *ἐρῶ* (אמר) herausgeklügelt; sondern da der Redner gesagt hatte, er habe Weisheit gesucht, so konnte er nicht glauben, daß derselbe sage, er habe Bitteres als den Tod gefunden: nämlich jenes verderbliche Weib. Er legte sich die Sache vielmehr so zurecht: der Redner habe die gesuchte Weisheit gefunden und vermöge der so erlangten Einsicht bezeichne und nenne er nun das Weib als ein schlimmeres Übel denn den Tod. Denn nach V. 26 wollte er ja mit der Weisheit zugleich die Erklärung für die Unvernunft der frevelhaft gewordenen Menschen finden, und das hinterlistige Weib konnte in vielen Fällen als Ursache der verderblichen Bethörung der Menschen gelten. Er verstand also *εὑρίσκω ἐγώ*, welches sein zweifelloses Objekt in *σὺν τὴν γυναῖκα* hat, durch Ergänzung von *αὐτήν* als auf die gesuchte *σοφία* bezüglich und ließ die folgenden abrupten Worte als Ausdruck der damit gewonnenen Einsicht in den Grund der Bethörung erscheinen, indem er hinter *αὐτήν* ergänzte: *καὶ ἐρῶ*.

Nach diesem allen habe ich auch Bedenken gegen die unbegreifliche Wiedergabe von למד דעת את העם in 12, 9 durch *ἐδίδαξε γνῶσιν σὺν τὸν ἄνθρωπον*. Da *ἄνθρωπος* immer hebräischem אדם entspricht und עם sonst *λαός* ist, scheint mir *ἄνθρωπον* eine Deutung von *αἰών* zu sein, und nach der Konstruktion von *διδάσκειν* mit doppeltem Accusativ lag dem Leser für ursprüngliches *σὺν τοῦ αἰῶνος* (Gen. obj. abhängig von *γνῶσιν* mit *σύν* = את, wie 9, 15 *ἐμνήσθη σὺν τοῦ ἀνδρός*) näher zu sehen *σὺν τὸν αἰῶνα* ($\overline{ΑΝΘΠΝ}$ = *ΑΙΩΝΑ*) und dieses zu deuten in *σὺν τὸν ἄνθρωπον*. Gestützt wird diese Vermutung erstens durch die Wahrnehmung, daß nach 3, 11 u. 14 vom Prediger passend gesagt werden konnte, er habe den *αἰών* und *τὸ αἰώνιον* inmitten der Eitelkeiten zu erkennen und seine Erkenntnis zu lehren gesucht, und zweitens durch die Erwägung, daß aus hebräischem דעת את העלם wohl דעת את העם und anderseits durch Vermittelung von *αἰῶνος* wohl *ἀνθρώπου* werden konnte, aber nicht so leicht העם zu האדם = *τὸν ἄνθρωπον*, oder umgekehrt.

Endlich auch gegen die jetzige Lesung von 10, 10. Hier entspricht zwar: *πρόςωπον ἐτάραξε καὶ δυνάμεις δυναμώσει* ganz genau dem hebräischen פנים קלקל וחילים יגבר, aber um so befremdlicher sticht gegen den vorhergehenden Satz אם קהה הברזל, והוא לא, welcher allerdings sinnlos ist, die griechische Übersetzung ab: *ἐὰν ἐκπέσῃ τὸ σιδήριον καὶ αὐτός.* Wenn hier *ἐκπέσῃ* nicht in *ἐκλίπῃ* (= כהה = קהה) zu korrigieren ist, so muß *ἐκπίπτειν* in dem Sinne von „außer Kraft, außer Gebrauch, Geltung, außer Wert kommen" gedeutet werden, und *καὶ αὐτός* sagt die Folge aus, ebenso wie *καὶ—δυναμώσει* die Folge von *πρόςωπον ἐτάραξεν* bezeichnet. Dann ist aber klar, daß für *καὶ αὐτός* ursprünglich dastand: *καὶ ἰοῦται* = „so wird es rostig", und daß der Übersetzer statt der unverständlichen Buchstaben והואלא, die nach Sir. 12, 11 und Ezech. 24, 6. 11. 12 in einer Aussage über das Eisen verständlicheren חלאה im hebräischen Texte zu sehen glaubte. Der des Hebräischen unkundige Schreiber fing mit *καὶ δυνάμεις δυναμώσει* einen neuen Satz an, der das folgende *σοφία* zum Subjekte hatte. Dann mußte *πρόςωπον ἐτάραξε* der Nachsatz zu dem Bedingungssatze *ἐάν— τὸ σιδήριον* sein und in *ἰοῦται* = *αὐτός* fand er das Subjekt. In Wirklichkeit lautete aber der hebräische Text, aus welchem der unsrige wie die griechische Übersetzung sich nach verschiedenen Seiten entwickelt haben: „Wenn stumpf ist das Beil (קֵהָה Qittelbildung der Gebrechen), so wird er selbst (nämlich der Holzhauer, V. 9) müde (וְהוּא לָאָה); die Schneide geschärft, so steigert er die Kräfte, und noch besser (nämlich als die Schneide des Beiles) ist es, Weisheit bereit zu halten."

Indessen lege ich kein Gewicht darauf, daß mir der Leser an diesen beiden Stellen zustimme; das zuvor Beigebrachte genügt völlig, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß unsere griechische Übersetzung, wenn philologisch zu ihrer ursprünglichen Reinheit hergestellt, eine außerordentlich treue ist, sofern sie Wort für Wort den ihr vorliegenden hebräischen Text wiederzugeben bemüht war; daß sie deshalb als ein zuverlässiges Kontrollmittel für den masoretischen Text angesehen werden muß, zu welchem ihre hebräische Vorlage ein so enges Verwandtschaftsverhältnis hat, wie es sonst

zwischen zwei Abschriften eines und desselben Archetypus stattfindet.

Unter solchen Umständen halte ich es für erlaubt und geboten, überall da den Text der Übersetzung vorzuziehen, wo er verständigen Sinn giebt und der masorethische nur durch Künste zu Verstande gebracht werden kann. Wenn ich also z. B. 8, 12 עֹשֶׂה רָע מְאַת וּמַאֲרִיךְ לוֹ lese, was weder mit commits evil a hundred t i m e s and prolongeth his days, noch sonstwie erklärt werden kann, dagegen bei dem Griechen: *ἐποίησε τὸ πονηρὸν ἀπὸ τότε καὶ ἀπὸ μακρότητος αὐτῶν*, so zeigt mir diese unnatürliche Auflösung von מַאֲרִךְ in מֵאֹרֶךְ, daß ihm durch seinen hebräischen Text das מִן = *ἀπὸ* aufgenötigt gewesen sein muß, also *ἀπὸ τότε* einem hebräischen Worte entsprach, dessen Anlaut nur מִ = מִן gedeutet werden konnte; unzweifelhaft las er also statt des unmöglichen מְאַת das lautlich und graphisch so überaus verwandte מֵאָז. Setzen wir dieses wieder ein, so erhalten wir im Hebräischen die so bekannte Rede des angefochtenen Frommen: „der Sünder hat schon s e i t l a n g e (מֵאָז) böse gehandelt und treibt sein Wesen in einem ungestört fort" (vgl. Ps. 73, 12).

Ich verzichte einstweilen darauf, weitere Beispiele zu bringen, und erkläre von vornherein, daß auch der Archetypus, dem unser masorethischer und der Text des Griechen entsprungen sind, wie es bei einem so schwierigen Buche nicht anders zu erwarten ist, schon eine ganze Reihe von Korruptionen erlitten hat, welche wir deshalb nicht mit Hilfe der griechischen Übersetzung und bei unseren heutigen Mitteln, wo überhaupt, nur durch Divination heben können. In dieser Überzeugung habe ich große Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der sonst so verdienstlichen und fleißigen Zusammenstellung von Idiotismen des Predigers, wie sie in unbedingtem Anschluß an D e l i t z s c h nun auch W r i g h t (S. 488 bis 500) gegeben hat. Dieselbe beruht auf der zwar nicht eingestandenen, aber doch vorhandenen Voraussetzung, daß die masorethischen Konsonanten vom ursprünglichen Verfasser herrühren, und daß die masorethischen Vokale und Satzteilungen den Sinn ausdrücken, den der Verfasser mit seinen Konsonanten verband; sie bezeichnet also oft als Eigentümlichkeit der Sprache des Verfassers, was nicht

nach dem Zwange der natürlichen Art der Rede in grammatischer und logischer Hinsicht und der Übereinstimmung aller Zeugen, sondern bloß nach zufälliger Ansicht und ungeklärter Empirie als solche erscheint. Mir gelten deshalb eine ganze Reihe von Absonderlichkeiten des Ausdruckes nicht als das definitiv gültige Resultat der Forschung, sondern vielmehr nur als ein von der künftigen Untersuchung zu lösendes Problem. Wer darf denn irgendein Gewicht legen auf Formen wie חֹטֶא, מוֹצֵא neben חֹטֵא? Oder worauf gründet sich die Behauptung, Koheleth bilde das Feminin des Partizips von יצא, nicht יֹצְאָה oder יוֹצְאת, sondern יֹצָא in 10, 5? Warum behauptet man nicht, das wirklich dastehende Wort שיצא sei nach Esra 6, 15 die bekannte Schafelbildung שֵׁיצִא? In Wirklichkeit soll aber nach der griechischen Übersetzung (ἐξῆλθεν) ausgesprochen werden שֶׁיָּצָא und der Sinn ist: „Wie in einem Versehen geschieht es (oder geschah es), daß ausging vom Herrscher (ein Edikt, Dekret), da wurde die Thorheit in hohe Stellungen eingesetzt“. Auf diese Weise verwandelt sich die einseitig empirisch angenommene Spracheigentümlichkeit des Predigers in die Analogie des gemeinen Hebräisch zurück.

Es sei mir gestattet, dieses auch an einigen Beispielen für den aparten Wortvorrat unseres Buches nachzuweisen! Wright verzeichnet nach Delitzsch auf S. 490 das Wort אָדָם als bezeichnend „Mann“ im Gegensatz zu אִשָּׁה auf Grund der Stelle 7, 28. Indessen nach der gemeinen biblischen Anschauung, welche den אָדָם, der das Bild Gottes unter den lebendigen Wesen der Erde repräsentiert, Männlein und Fräulein umfassen läßt, ist es sehr unwahrscheinlich, daß Koheleth, welcher doch sonst אִישׁ (6, 2. 3; 9, 15), אֲנָשִׁים (9, 14) und אַנְשֵׁי (12, 3) kennt, von der אִשָּׁה nicht den אִישׁ als die andere Hälfte des Gesamtbegriffes ארם haben unterscheiden wollen, sondern vielmehr den ארם, als gehöre das Weib nicht dazu. Die Behauptung wird aber geradezu unverständlich, wenn man die angebliche Fundstätte derselben ansieht. Wenn es hier heißt: ארם אחר מאלף מצאתי = „Menschen habe ich einen auf tausend gefunden“, so ist sowohl אחר, als auch אלף, da Zahlendifferenzen nur bei Individuen derselben Gattung eine faßbare Proportion ausdrücken, durch אָדָם zu vervollständigen (vgl.

Hiob 33, 23); und daß der Redende unter den Begriff אדם auch die Weiber subsumiert, giebt er zu erkennen, wenn er fortfährt „aber ein Weib habe ich unter diesen allen nicht gefunden“. Wenn unter den אָדָם auch Weiber zu erwarten waren, nur dann war es ein wichtiges Urteil, zu sagen, daß dieser Erwartung entgegen unter allen den Einern, welche der Redende „fand“, nicht ein einziges Weib war. Völlig sinnlos wird aber dieses selbe Urteil, wenn wir die vorausgegangene Sentenz so formulieren: „Männer habe ich auf tausend einen gefunden.“ Denn wie sollte er unter den Männern auch Weiber suchen wollen? In Wirklichkeit denken aber die Ausleger, Koheleth wolle sagen: „Auf tausend Menschen habe ich wohl einen Mann gefunden, der dem Namen Mensch Ehre machte, aber nicht ein Weib.“ Aber dann ergänzen sie zu אחד das nicht dastehende Wort אִישׁ und das vor אחד stehende Wort אדם konstruieren sie ausschließlich zu אלף. Koheleth selbst aber sagt das Vernünftige, daß unter den wenigen Menschen, die wie Einer auf Tausende der Redende gefunden oder für sich gewonnen hat, kein einziges Weib war. Wenn der Ausleger diesen Satz nicht brauchen kann, so ändere er diejenigen Punkte seiner Auffassung des Zusammenhanges, die ihm die Annahme desselben unmöglich machen; aber er darf nicht als Sinn des Autors etwas setzen, was dem Wortlaute widerspricht, um es dann als eine Eigentümlichkeit des Autors zu verzeichnen, daß er hier mit dem Wortlaute einen geistigen Inhalt verbinde, der sonst auch bei ihm nicht darin enthalten ist.

Auf derselben Seite begegnet וְאִזֵּן (12, 9) = to weigh als Singularität. Hier hätte sollen schon der von Wright selbst anerkannte Umstand hindern, daß das Wort und diese Bedeutung auch nicht im Talmudischen sich findet. Noch mehr aber, daß der griechische Übersetzer (*καὶ οὖς ἐξιχνιάσεται κόσμιον παραβολῶν*) vielmehr in seinem Texte las: וְאֹזֶן יחקר תִּקֵּן משלים. Da aber nach der Anlage des Satzes zwei verschiedene Thätigkeiten als neben einander hergehend in demselben Subjekte geschildert werden sollen, so ist das Waw vor חקר richtiger als das Jod des Griechen, nur muß es zu אזן gezogen und וְאָזְנוֹ ausgesprochen werden. Dann lautet der Satz: „Und sein Ohr ergründete, spürte

aus die Einrichtung (die Komposition oder Architektonik) von Sprichwörtern (oder Sentenzen) in großer Anzahl."

Auf S. 491 begegnet ebenso בוּר als ein singuläres Wort für to search out, auf Grund von 9, 1: וְלָבוּר את; wäre dieser Text sicher, so müßte er mit Hilfe des dem Koheleth bekannten Verbs ברר erklärt werden. Da aber, wie S. 405 vom Verfasser selbst angemerkt ist, der Grieche dafür hat וְלִבִּי רָאָה את wie 1, 16, und ohne Zweifel es ein einfacher und notwendiger Fortschritt ist, hinter dem ersten Satze: „dieses alles legte ich meinem Herzen zur Betrachtung vor", den anderen folgen zu lassen: „und mein Herz betrachtete (oder sah ein) dieses alles", wie nach dem Griechen auch in 1, 16. 17, so sollte nicht daran gezweifelt werden, daß der hebräische Schreiber das אה von vorliegendem ראה in את umgelesen und infolge dessen das verbleibende ה mit לבי zusammen dann das Rätsel לָבוּר ergeben hat.

Auf S. 492 nehme ich zugleich in Anspruch die Angabe חוּץ מִן = except of und חוּשׁ = to enjoy, beide begründet auf die Stelle 2, 25: מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני. Ich lasse es auf sich beruhen, ob im Talmudischen חוּשׁ statt „zugeben, leiden, zu erfahren bekommen", so allgemein empfinden bedeutet, daß es auch gleich „genießen" gedacht werden kann, und ob חוּץ מִן wirklich = בַּר מִן vorkomme. Ich halte es auch für gleichgültig, ob man mit dem hebräischen Texte מִמֶּנִּי oder mit dem griechischen מִמֶּנּוּ lesen will; im ersteren Falle hat man nur anzunehmen, daß der Verfasser ein pointiertes Gotteswort citiert, welches als Sprichwort im allgemeinen Gebrauche war, wie z. B. Jer. 30, 21 oder Deut. 32, 39 solche werden mochten. Aber bedenklich macht mich, daß חוץ ממני natürlicherweise nur bedeuten könnte: „ich Gott bin (oder „er, Gott ist") allein der wahrhaft Genießende, der sich auf Essen und Genießen versteht"; wie denn Hieronymus den Satz auch wiedergiebt: quis ita deliciis affluet ut ego? Und wenn der Grieche nach V. 24 für מי יחוּשׁ τίς πίεται, oder, was als die Übersetzung Aquilas überliefert wird, τίς φείσεται gelesen hat, so deutete er jenes hebräische Wort, das er nicht verstand, als Residuum von יִשְׁתֶּה, oder er las יָחוּס, welches gleich יחמל die sparsame Versagung der Mahlzeit gegenüber dem אֹכַל ausdrücken konnte.

Unter diesen Umständen wird aber יָחוּשׁ außerordentlich unsicher, und ich schlage vor, daß man unter Annahme einer sehr häufigen Verwechselung von ר und ו lese וּמִי יַחֲרֹשׁ חָרֶץ (oder statt יָחוּשׁ meinetwegen יָדוּשׁ nach Jes. 28, 28 und Jes. 10, 22). Dann lautet der Satz: „Denn wer (von zweien) essen soll und wer pflügen (oder dreschen) soll, das ist von mir (resp. von ihm) aus bestimmt." Dieses ist eine allgemeine Sentenz, welche durch das Vorhergehende vorbereitet und durch das Folgende (V. 26 כִּי) erläutert wird. Die Arbeit und Anstrengung sichert nicht von selbst den Genuß ihres Ertrages; welches das Subjekt jener und welches das Subjekt dieses sein soll, wird von Gott in souveräner Macht und Freiheit dekretiert.

Auf S. 495 beanstande ich die Angabe, daß לַהַג = study als eigentümlicher terminus zu gelten habe, und ich halte es für einen Umweg, durch das Arabische erst die allgemeine Bedeutung „lechzen, gieren", welche der Lautgruppe לה auch im Hebräischen innewohnt, sich bescheinigen zu lassen. Nach der griechischen Übersetzung ist aber vor עֲשׂוֹת ein ל herzustellen (τοῦ ποιῆσαι); diesem verdankt das ל in dem hebräischen לַהַג erst seine Entstehung: ursprünglich stand hier dem Griechen zufolge (κ. μελετὴ πολλή): וְהָגֹה הרבה d. i. „und viel grübeln ist eine Ermüdung für das Fleisch". Desgleichen: מַדָּע = consciousnes auf Grund von 10, 20; ich halte es für unmöglich, daß der Redner die Gedankenwelt des Menschen, innerhalb deren er sich ohne hörbare Worte mit sich selbst unterhält, und das Schlafgemach, in welchem er mit seinem Weibe hörbare Worte wechselt, als Orte zusammenstellen soll, von denen הַקּוֹל leicht in weitere Kreise dringen könne. Er sagte ohne Zweifel: בְּסוֹדְךָ, d. i. „im Kreise deiner Verwandten und Freunde", bei den vertraulichen Familiengesprächen, zu welchen dann das Gespräch mit dem Weibe in der traulichen Abgeschiedenheit des Schlafgemaches eine natürliche Steigerung bildet. Beim Griechen ist das seltsame συνειδήσει wahrscheinlich wie 1 Kor. 8, 7 aus συνηϑέσι entstanden.

Endlich die Angabe, daß 5, 5 הַמַּלְאָךְ = messenger of the priests sei. Dieselbe beruht auf einer falschen Auslegung und einer unpassenden Beiziehung von Mal. 2, 7. Wie in der be-

kannten Äsopischen Fabel der alte Mann den Tod herbeiruft und dem Erschienenen dann, seine Übereilung bereuend, erklärt, das sei nicht so gemeint gewesen, und wie in Volkserzählungen der Teufel citiert wird und der Citierende seine hastigen Worte zurücknehmen möchte, so setzt der Redner den nach der Volksvorstellung möglichen Fall, daß ein Mensch, sei es nun seinen eigenen Leib, sei es seinen Mitmenschen (בְּשָׂרְךָ) durch ein Fluchwort seines Mundes zum Sünder stempelt und ihm das Geschick eines überwiesenen Sünders anwünscht, daß dann auf das gar nicht definitiv gemeinte Wort der Strafengel erscheint, um das gewünschte Verderben zu vollziehen, und daß der Mensch dann seine Hände in Unschuld waschen will und sagt: „Du hast dich umsonst bemüht, es war ein Versehen von meiner Seite.“ Die hier mögliche Mißdeutung, als ob der Redner solchen Fluchworten der Übereilung mit Unterdrückung des Gedankens an den gerechten Gott entsprechende reale Wirkungen auf das eigene oder das Befinden des Mitmenschen beilege, während er doch sofort in demselben Satze Gott als den Beleidigten und als den Rächer setzt, hat den griechischen Übersetzer oder vielmehr seine hebräische Vorlage bewogen, für המלאך sofort האלהים einzusetzen.

Zu der Form עֲדֶן und עֲדֶנָּה, welche S. 497 aus Kap. 4, 2. 3 verzeichnet wird, bemerke ich, daß dieselbe Form auch in Thren. 4, 17 anzuerkennen ist. Die ursprüngliche Schreibung war dort עֲדֶנָּה = עַד הֵנָּה [4]) zu übersetzen: „Bis hierher verzehrt sich unser Auge im Ausblicken nach unserer Hilfe“, noch immer blicken wir nach der Macht, von der wir vergeblich Hilfe erwarteten. Die jetzige Schreibung עודינה beruht auf der falschen Deutung עוֹדֶנּוּ, welche die Vokalisation ausdrückt, oder auf der Postulierung einer auf עֵינֵינוּ bezüglichen Suffixform עוֹדֵי(הֶ)נָּה.

Wenn endlich S. 500 שְׁתִי in 10, 17 = drinking gesetzt wird, so bemerke ich, daß sich zwar ein passender Sinn gewinnen läßt, wenn man das בְּ in בגבורה und בשתי als das des Tausches faßt: „um Kraft zu erlangen, nicht um des Trinkens willen“, das ja allerdings mit den Mahlzeiten verbunden ist. Aber da בְּעֵת nicht „zur rechten Zeit“ bedeutet und namentlich nicht im Gegensatze zu בבקר V. 16, wofür man ja בְּעֵת הַבֹּקֶר sagen kann,

so müßte man statt בָּעֵת vielmehr בָּעֶרֶב lesen. Den unnützen Großen, die des Morgens essen vor der Arbeit, stehen dann die gegenüber, welche des Abends nach derselben essen; der angehängte Satz würde dann ausdrücken, daß diese letzteren essen, um die Kräfte zu erneuern, und das Saufen nicht der eigentliche Zweck ihres Essens sei. Aber die dabei vorausgesetzte Form בשתי = בְּשְׁתִי ist lediglich durch die Vokalisation gestützt. Der Text kann בְּשָׁתִי ausgesprochen und als Anrede an das Land gefaßt werden, zu dem der Redende ja hier überhaupt spricht. Dürfte man das Vorhergehende so deuten: „dessen Fürsten zu rechter Zeit essen", so könnte man fortfahren: „zu einer Zeit der Kraftentwickelung und wenn Du, Land, durch sie nicht mit Schanden, sondern mit Ehren bestanden bist". Da aber בָּעֵת nicht „zur rechten Zeit" heißt und nur durch konkrete Näherbestimmung einen passenden Gegensatz zu בבקר in V. 16 gewinnen kann, so ist יאכלו als Satz, der den Genitiv vertritt, zu בָּעֵת zu konstruieren, בגבורה aber als Vertreter des Prädikates; und da der Grieche mit *καὶ οὐκ αἰσχυνθήσονται* hebräisches וְלֹא בוֹשׁ ausdrückt, so ist dieses in den Text wiedereinzusetzen. Derselbe lautet nun: „und dessen Fürsten zu der Zeit, da sie schmausen, in Heldenruhm, im Ruhm großer Thaten stehen (Ps. 90, 10) und nicht zu Schanden geworden sind" (vgl. zu dem Beieinander von גבור und בוש Ps. 127, 4. 5).

Andere Bedenken unterdrücke ich, um mich nicht zu sehr in Einzelheiten zu verlieren. Viel wichtiger für die Gesamtauffassung des Predigers wird es sein, wenn ich die Zustimmung des Lesers in der Beleuchtung zweier Punkte finde, welche ich noch nicht erwähnt habe, und welche mir auch Wright ebenso wenig wie seine Vorgänger befriedigend aufgeklärt hat.

Der erste betrifft den sogenannten Epilog 12, 9—14. Nachdem die mit den Worten הבל הבלים הבל הבל angefangene Betrachtung (1, 2) mit demselben Worte ihr Ende erreicht hat (12, 8) und in dieser Betrachtung der Redende in erster Person überall seine eigenen Erfahrungen als solche dargelegt hat, redet der Abschnitt V. 9—14 erklärende Worte in dritter Person über jenen Redenden, den er abweichend von dem Sprachgebrauche des-

selben קהלת nennt. Die allernatürlichste Annahme ist, daß wir hier die Schlußbemerkung eines Mannes haben, der das vorstehende Buch zu Nutzen eines Lesers, den er seinen Sohn (V. 12) nennt, herausgab, oder eines Abschreibers, der, am Ende dieses sonderbaren Buches angelangt, den Leser nicht ohne einige aufklärende, für den rechten Gebrauch orientierende Bemerkungen mit dem Buche allein lassen wollte. Wright behauptet zwar, gestützt auf Delitzsch, der Epilog zeige dieselbe Sprache wie das Buch, und darum sei der Verfasser hier und dort derselbe. Aber Verfasser und Neuherausgeber pflegen immer einander irgend geistig verwandt zu sein; daß bloß jener diesen Jargon gesprochen, folgt doch nicht daraus, daß wir in demselben bloß dieses eine Buch haben; endlich daß ein Herausgeber in der Hinweisung auf den Autor und seine Schrift dessen Stichworte gebraucht, ist natürlich und unvermeidbar. Jene vermeintliche Identität der Sprache, die sich mit ebenso viel Differenzen anfechten läßt, als die Übereinstimmungen sind, mit denen sie erhärtet wurde, kann jener allernatürlichsten Annahme den Weg nicht versperren; sie verliert aber alles Gewicht, wenn der Verfasser des Epiloges selber sich in Gegensatz zum Autor des Buches stellt. Und das will ich beweisen.

Es würde dem Verfasser gerade dieses Buches sehr übel stehen, wenn er nach Abschluß desselben sich in die Zeit nach seinem Tode versetzte und in die Studierstube eines Lesers seiner Schrift, um zu belauschen, welche Gedanken der sich über seine Person machen werde, und mit diesem Schlußworte ihm dann zu rechter Bewunderung zu verhelfen. So lauten aber die Worte, mit denen der Epilog beginnt; vom Verfasser selbst gesprochen machen sie den Eindruck modern jüdischer Prahlerei mit der eigenen Bildung, des Aufdrängens der eigenen Person und Ware mit allen ihren glänzenden Eigenschaften. Dagegen sind sie begreiflich und vernünftig in dem Munde eines Herausgebers, der über den hinter der Maske Koheleth sich verbergenden Denker und Menschen orientieren will. „In ausgezeichnetem Maße (war es daß) war Koheleth ein Weiser." Mit diesen allgemeinen Worten beginnt er. Die Konstruktion יתר שהיה = περισσὸν ὅτι ist wie 6, 3;

רב שירוי = πλῆθος ὅτι ἔσονται und 10, 5 nach der obigen Bemerkung über שׁיצא; יותר ist Gradbestimmung zu חכם. Offenbar sollen die unverbunden folgenden Worte, welche nach bekannter Konstruktion (S. 14, 19: עוד zu Anfang des ersten und Waw zu Anfang des zweiten Satzes) die zeitliche Koinzidenz zweier verschiedener Thätigkeiten ausdrücken, das Unterscheidende, das יותר, die ausgezeichnete Eigentümlichkeit seiner Kunst bezeichnen. Sie besteht eben darin, daß er dieses beides verband: „während er ganz und gar noch daran arbeitete, das Volk Erkenntnis zu lehren (so nach gewöhnlicher Textauffassung), oder (was ich oben wahrscheinlich zu machen suchte) vielmehr: Erkenntnis des Ewigen zu lehren, erforschte sein Ohr zugleich die (kunst- und planmäßige) Architektonik von Sprüchen in großer Anzahl". In der That berührt diese Eigentümlichkeit des Buches sofort jeden Leser, daß in demselben allgemeine, weit und tiefgehende Reflexionen gemischt, unterbrochen, aufgehalten sind durch in sich geschlossene Sentenzen, welche für sich Sinn haben und mit der zusammenhängenden Betrachtung keine notwendige Verbindung einzugehen scheinen. Dieses erklärt sich uns durch die in V. 9 konstatierte Eigentümlichkeit des Verfassers und seiner Thätigkeit, welche seiner Schrift vorauszudenken ist. Mit dem Eifer, die eigene Erkenntnis, deren sein Herz voll war, zur Belehrung anderer auszugestalten, verband sich bei ihm ein empfänglicher Sinn, ein feines Gefühl, Aufmerksamkeit und Neigung für alle im Publikum umgehenden, kunstvoll gemünzten Sentenzen und Weisheitsregeln. Dieses hing aufs engste zusammen mit der weiteren Eigentümlichkeit, welche V. 10 beschreibt. „Das Streben Koheleths ging dahin, gefällige Worte zu finden", d. h. der von ihm vorzutragenden Lehre einen pikanten, pointierten, witzigen Ausdruck zu geben, welcher geeignet war, den Leser oder Zuhörer zu reizen, zu locken und festzuhalten. Er vermied den trockenen Ton des Moralisten. Nach der Analogie von V. 9 erwarten wir im folgenden die Aussage einer anderweitigen Thätigkeit, welche dieser die Wage hielt. Denn pikante Rede führt auch der Frivole, und unterhaltendes, witziges Geschwätz kann mit einem tückischen Sinn zusammenbestehen, dem es gleichgültig oder erwünscht ist, wenn der Zuhörer ohne Erkenntnis der

Wahrheit davongeht. Aber die Deutung des Griechen, wonach כְּתוּב יֹשֶׁר und דברי אמת ein zweites und drittes Objekt neben דברי חפץ für למצא bilden sollen, entspricht dieser Erwartung nicht und ergiebt auch keinen wohlklingenden und verständlichen Satz. Die massorethische Fassung: „und geschrieben ist Redlichkeit, Wahrheitsworte" läßt unklar, ob hier dasselbe oder ein anderes Subjekt gedacht sei und ob das Ganze die vorliegende Schrift in Gegensatz oder in das Verhältnis von consequens und antecedens zum ersten Satze stellen wolle. Der richtige Text ist aber nicht וְכָתוּב יֹשֶׁר, sondern וְכָתַב בְּיֹשֶׁר (כ zu ו verstümmelt), und der Satz will sagen: „er war darauf aus, lustige, unterhaltende Worte zu finden, aber geschrieben hat er in Redlichkeit (Zuverlässiges) Wahrheitsworte". Die Absicht, der Zweck seines auf den Reiz des Ohres bedachten Schreibens war zuletzt doch nicht, zu necken, launig zu unterhalten, sondern dem Leser zuverlässige Wahrheiten einzuschärfen; hinter den דברי חפץ birgt sich ein ernster, auf das Wohl des Lesers, darauf, daß er die Wahrheit erkenne, bedachter Sinn.

Dieser Kennzeichnung des Verfassers und seiner Schrift, welche den Leser anweisen will, sie recht zu würdigen, wird nun in V. 11 eine Aussage angeknüpft, welche sich nicht mehr auf die דברי חפץ des חכם Koheleth bezieht, sondern über דברי חכמים aussagt, daß sie בעלי אספות נתנו מרעה אחר. Wenn man vorläufig die unter כְּ stehenden Nebenbestimmungen wegläßt, so wird die Struktur dieses Satzes deutlich: zum Subjekte דִּבְרֵי ח״ tritt נִתְּנוּ, um zu sagen, daß es zu etwas gemacht worden sei, ferner בעלי אספות, um zu sagen, wozu es gemacht worden, und endlich מרעה אחר, um zu sagen, von wem aus, von wessen Seite her es zu diesem gemacht worden sei. Am leichtesten läßt sich der Prädikatsausdruck erklären: „sie sind gemacht worden, eingesetzt worden (9, 6) zu (mitberechtigten) Gliedern, zu Gesellen der Sammlungen, der *συλλογαί* oder Kollektaneen". Der dieses schrieb, unterschied also in dem vorliegenden Buche erstens Sammlungen, d. h. Gruppen zusammenhängender Betrachtungen, oder Gruppen von Sentenzen, welche durch den Gesichtspunkt, unter dem sie jedesmal aufgereiht waren, sich von einander unterschieden. Zweitens

Worte von Weisen, welche erst nachträglich und gegen die Umgebung abstechend diesen einzelnen Sammlungen zugesellt worden sind. Von jenen galt offenbar die Aussage über Koheleths Streben und Schreiben in V. 9. 10; sie hatten es nötig, gegen den Schein geschützt zu werden, als fehle ihrem Verfasser der ehrliche und ernste Wahrheitssinn; sie konnten in ihrem paradoxen Wortlaut leicht mißdeutet werden. Dagegen bezeichnet der Schreiber diese anderweitigen Worte von Weisen, welche in jene Sammlungen eingesetzt worden sind, im Unterschiede von deren sonstigem Inhalte als klare, deutliche, die richtige Auffassung durch sich selbst garantierende Sprüche, wenn er V. 12 fortfährt: „und vorzugsweise aus (oder von) ihnen laß Dich weisen". Wenn der Leser, der ihm gegenüber als ein unerfahrener, dem Irrtum leicht verfallender Jünger gedacht wird (mein Sohn!), diese Sprüche zum Leitstern nimmt, zum regulierenden Kanon, so wird er ohne Gefahr der Verwirrung und Verzweiflung und mit Nutzen das Buch lesen. Wären diese Sprüche aber nicht hineingethan, so hält er die Sammlungen an sich trotz der Redlichkeit, Weisheit und wohlmeinenden Lehrabsicht ihres Verfassers für solche, welche gemißdeutet und zum Anlasse einer sittlichen Gedankenbewegung werden könnten, die der Absicht des Verfassers selbst widersprechen würde.

Daraus geht aber aufs deutlichste hervor, daß nicht Koheleth selber schon diese die Auffassung normativ regulierenden Sprüche in sein Buch gethan hat. Von ihm rühren nur die Sammlungen selbst her, die er in ausgezeichnetem Geschmacke für דברי חפץ und in der ehrlichen Absicht, eine ernste sittliche Lebensauffassung zu begründen, veranstaltet hat. Ein anderer, späterer hat dieselben in pädagogischer Absicht und Weisheit durch Einsetzung jener Worte weiser Männer verändert und so dem Leser übergeben. Dieses sagt nun aber der Schreiber des Epiloges ausdrücklich, sobald man sich durch die Unmöglichkeit oder Unbrauchbarkeit aller bisherigen Deutungen der Worte מרעה אחד zu der Überzeugung bringen läßt, daß hier wie so häufig im Alten Testament und z. B. auch in unserem Buche, wenn man das hebräische und griechische vergleicht, 7, 23; 8, 6 (ידע und

ירע, רעה und רעה) ר mit ר verwechselt worden ist, und daß es hier ebenso ursprünglich מרעה אַחֵר hieß, wie Ez. 11, 19 nach dem Parallelismus und LXX *ἑτέραν*: לב אחר. Die Ausdrücke רעה אחר und לב אחר, welche sonst bei Ezechiel vorkommen, scheinen auf die falsche Lesung Einfluß gehabt zu haben. „Von einem anderen Hirten", d. h. von einem anderen Lehrer also sind jene Sprüche eingesetzt worden, damit jene Sammlungen für die seiner Hut befohlenen Schafe eine rechte Weide werden könnten. Wenn aber in V. 12 gefordert wird, daß der Leser sonderlich sie sich gesagt sein lasse, so müssen sie eine Stellung erhalten haben, in welcher sie als beherrschende Regeln der Auffassung und der Anwendung hervorstachen, und das sagt der bisher ausgelassene Satzteil mit כְּ. Denn diese Partikel drückt aus, in was für einer Funktion, in was für einer Geltung diese Sätze zu Gesellen der Sammlungen gemacht worden sind.

Ich gehe davon aus, daß משמרות, wie überall von מִשְׁמֶרֶת und nicht von מסמר herkomme; daß es Dinge und nicht Personen bezeichne (wegen der Gleichstellung mit דרבנות), daß deshalb נטועים nicht Attribut, sondern Genitiv und מִשְׁמְרוֹת als stat. constr. zu sprechen sei. „Schutzwehren für (Beete und der Schonung bedürftige) Pflanzungen" werden überall mit spitzen Stäben zusammen angebracht sein, seien dieses nun Stacheln oder Pallisaden. Mit dieser Bestimmung nun und in dieser Funktion, gleichsam wie Spitzen und Schutzwehren für Pflanzungen sind den ursprünglichen Gliedern der Sammlung anderweitige weise Sprüche zugesellt und einverleibt worden. Die Zacken und Wände des Geheges hüten die Pflanzungen vor mutwilligen und absichtslosen Mißhandlungen und Zerstörungen. So sollen auch diese an hervorragenden Stellen und wo Warnung nötig erschien, neu eingesetzten Sprüche dem Leser als Leitstern dienen und ihn an unberechtigter und gefährlicher Mißdeutung der Ausführungen in diesem Buche hindern; und sie werden es, wenn er sich von ihnen vorzugsweise (יוֹתֵר) leiten läßt. Ich brauche nicht auszuführen, wie diese litterar-historische Notiz über die Entstehung des gegenwärtigen Predigers die verwunderliche und oft rätselhaft gefundene Erscheinung aufklärt, daß hier ab und an in einem Texte,

der in völligem Skepticismus und Pessimismus scheint endigen zu wollen, plötzlich eine allgemeine Sentenz und Regel auftaucht, welche im Widerspruche damit bekundet, daß es doch feste und gewisse Grundsätze giebt, welche den Menschen sicher führen. Ich wende mich vielmehr der Frage zu, wer ist der andere Hirt, der Koheleths Sammlungen so verbessert hat?

Entweder natürlich der Schreiber dieses Epiloges oder ein dritter, der zwischen ihm und Koheleth mitten innesteht. Das erste ist von vornherein das Wahrscheinlichere, weil die Forderung des Epiloges, diese Sprüche als Regeln besonders zu beobachten, ja mit der Absicht dessen auf einer Linie liegt, der sie in der Eigenschaft von schützenden Marken und Wehren den Sammlungen einverleibt hat. Es wird aber auch durch das Folgende an die Hand gegeben. Ich fordere hier nur dem Obigen zufolge die Lesung לעשות und והגה, erörtere aber als irrelevant für meinen Zweck die Frage nicht, ob לעשות zu הזהר die Bestimmung des Gebietes, nämlich des sittlichen Handelns, der Lebensführung, auf dem die Weisung angenommen werden soll, hinzufüge, oder als Subjektsumschreibung oder als Zweckangabe den Anfang des folgenden Satzes bilde. Die gewöhnliche Annahme lasse ich gelten und übersetze: „Bücher zu verfassen, giebt es reichlichen Stoff ohne Ende, aber viel Grübeln ist eine Erschöpfung des Fleisches“, des gebrechlichen Sterblichen. Natürlich ist dieser allgemeine Satz nur als Begründung des Vorhergehenden. Darum sind jene wichtigen Denksprüche und Maximen dem Buche eingefügt, und darum soll der Jünger seine Aufmerksamkeit überwiegend ihnen widmen, weil in ihnen in leicht zu bewältigender Kürze gewissermaßen ein Extrakt der Wahrheit gegeben ist, welches ganze Bücher detaillierter Betrachtung aufwiegt. Der Verfasser hätte können in seiner Weise die Welt der Dinge und des Geschehens ähnlich wie Koheleth vor dem geistigen Auge des Lesers vorüberführen, Koheleths Betrachtungen nach allen Seiten in seiner nicht paradoxen Weise fortsetzen und vervollständigen und so als Lehrer das Wohl seines Lesers und Jüngers wahrnehmen; Stoff genug giebt es dazu, aber ihn in Gedanken zu erschöpfen, auch nur zu suchen, indem man induktiv eins zum andern fügt, wäre für Schriftsteller

und Leser eine überflüssige Kasteiung der Natur. Darum war es genug, es bei Koheleths Sammlungen und bei den regulierenden normativen Zusätzen, welche deren richtiges Verständnis sichern, bewenden zu lassen. So konnte nur der Herausgeber und Bearbeiter, der andere Hirt, sprechen, welchem vor allem daran liegt, das alles umfassende, einige Prinzip sittlicher Wahrheit einzuschärfen, zu dessen Findung Koheleths Gedankenreihen auf dem Wege gewissermaßen apagogischer Induktion den Leser hinleiten wollten.

Welches dieses Prinzip aber sei, spricht er zum Schlusse in direktem Worte V. 13. 14 aus. Ich bemerke ausdrücklich, daß es für die Geltung meiner Deutung von V. 9—12 ganz einerlei ist, ob der Leser meinem Versuche, diese dunkelen Worte zu enträtseln, zustimmt oder ob er lieber bei der traditionellen Fassung bleibt, welche das Rätsel lediglich als solches konserviert. Die Worte סוף רבר הכל נשמע sind weder einer hebräischen, noch überhaupt einer vernünftigen Konstruktion fähig, und ebenso wenig כי זה כל הארם. Jene sind der Rest eines Textes, welcher lautete סוֹף דָּבָר הַכֹּל הֶבֶל, d. h. das Ende (cf. 7, 1), bei dem die Rede (Koheleths) ankommt, das seine Betrachtungen bezielen, ist (der Satz): „das Ganze ist Eitelkeit“. Die Verstümmelung des Textes entstand dadurch, daß ebenso wie im Anfange von 9, 2 das Wort הבל (*ματαιότης* des Griechen daselbst) sich, unter dem Einflusse von הכל לפניהם in 9, 1, in הַכֹּל verwandelte und dadurch der klare Sinn der Stelle („der Mensch weiß nicht, ob alles [הַכֹּל] vor ihnen Eitelkeit [הבל] sei, dieweil [כאשר] alle einem und demselben Zufalle unterliegen“) verloren ging, so auch hier הבל dem vorhergehenden הכל gleichgesehen, gelesen, geschrieben war und dann als unerträgliche Tautologie fortgelassen wurde. Die Berechtigung zur Wiederherstellung erwächst uns aber aus der Thatsache, daß das Buch Koheleth, über welches der Epilog reflektiert, offensichtlich als zu erhärtendes Thema den Satz הבל הבל an die Spitze stellt, und am Ende seiner Betrachtungen bei eben ihm wieder als ihrem Beschlusse ankommt 12, 8. Das Augenscheinliche, mit Händen zu Greifende, was jeder von uns im Hinblick auf diesen Anfang und dieses Ende des Buches auch sagen

würde, drückt demnach der Epilog aus, wenn er als Endziel und Summe der Darlegung in diesem Buche den Satz bezeichnet: „das Ganze ist Eitelkeit".

Dieses ist aber nur ein negatives Resultat, welches für einen Weisheitslehrer und seinen Schüler nur in dem Maße Wert hat, als es dazu dient, in exklusiver Energie zu demjenigen hinzudrängen, was Realität und bleibenden Wert im Menschenleben, in der Welt hat. Keiner meiner Leser wird darüber im Zweifel sein, daß nach den folgenden Worten der Verfasser des Epiloges und daß nach seinen eigenen Worten (3, 14: „ich erkannte, daß alles, was Gott macht, daß das in Ewigkeit besteht — Gott selbst aber hat das gemacht, daß man sich vor ihm fürchte", d. h. die Religion ist, weil eine Gottesgründung, etwas ewiges) auch Koheleth selber jenes negative Resultat als Begründung des positiven Satzes gewertet wissen wollte: die Religion, als von Gott gegründet, ist das bleibende Reale und die Gottesfurcht das unbedingt gültige und wertvolle Prinzip für eine rechte, weise Lebensführung. Denn zu dem negativen Satze, der da konstatiert, daß das Ganze Eitelkeit sei, tritt die positive Heischung: „die Gottheit fürchte und ihre Befehle nimm inacht!" Das Verhältnis aber dieses Satzes zu dem vorhergehenden, welcher den סוף דבר bezeichnet, ist ausgedrückt durch נשמע. Will man den Begriff שמע festhalten, so schreibt man am besten mit dem Griechen שְׁמַע und übersetzt (שמע = entendre, intelligere): der Schluß der Rede: „das Ganze ist Eitelkeit"; deute, verstehe (dieses so:) „die Gottheit fürchte u. s. w." Denn in der That ist der geheime Sinn, der für Koheleth in der Erhärtung jenes Satzes liegt, daß man sich dadurch aufgefordert fühlen soll, Gott und seine Gebote als das unbedingt Wertvolle beständig vor Augen zu haben. Jener Satz ist ein Rätsel, das am Schlusse des Buches für den Leser formuliert wird, damit er es durch eigenes Nachdenken auflöse und deute. Diesem Sachverhalte, der Deutlichkeit der Rede und dem Sprachgebrauche des Buches, welcher 8, 1 den דָּבָר und seinen פֵּשֶׁר unterscheidet und den Weisen daran erkennt, daß er die Deutung und Auflösung der rätselhaften Rede zu finden weiß, entspricht es aber noch besser, wenn man, wie ich für richtig halte, נשמע

als Entstellung von ופִשְׁרוֹ ansieht. Das Ende der Rede ist: „das Ganze ist Eitelkeit“ und ihre Deutung ist: „die Gottheit fürchte und ihre Befehle nimm inacht!“ Soll dieses aber zusammenstimmen, so muß in dem ewigen Gott die Bürgschaft dafür gelegen sein, daß das ihm wohlgefällige Verhalten des Menschen zu ihm, vermöge dessen er den ewigen Gott in sein persönliches Leben hineinträgt, aus der Welt der Eitelkeit herausfällt, daß es durch eine künftige Reaktion Gottes zu einem positiven Ziele geführt wird, welches beweist, daß die Frömmigkeit keine vergebliche Anstrengung und kein eitles Mühen um ein doch bald zerrinnendes Gut gewesen sei. Eben dieses sagt der angeschlossene Begründungssatz mit כִּי V. 14.

Um die Aussage zu verstehen, muß man die nur angeblich, aber in Wirklichkeit nie für sich selbst verständlichen Worte זה כל האדם am Schlusse von V. 13 beseitigen. Sie sind eine hermeneutische Glosse vom Rande, welche (wie die Jes. 9, 14) sagt: „das ist, dieser Ausdruck bedeutet, meint כָּל־הָאָדָם“. Der Glossator intendierte ihn zu dem sonderbaren Ausdrucke für den Gegenstand des künftig von Gott zu haltenden Gerichtes: על כל נעלם. Von dem allgemeinen Gerichte Gottes, welches das definitive Geschick jedes Menschen festsetzt, soll man ihn verstehen. Diese verständige Erklärung geriet aber in den Text, und zwar hinter das auf שְׁמוֹר folgende den V. 14 einleitende כִּי. Um den ursprünglichen logischen Zusammenhang nicht zu verlieren, mußte jenes כִּי dann hinter der Glosse noch einmal wiederholt werden.

Ob man Gott fürchtet und seine Befehle inacht nimmt oder nicht, das giebt dem sittlichen Verhalten des Menschen, seiner Lebensführung, seinem Lebenswerke das unterscheidende Gepräge; und so ist es entweder טוֹב oder רַע. Kommt alles darauf an, daß man die eine Gestalt realisiere, die andere vermeide, so muß es feststehen, daß Gott durch einen Akt richterlicher Vergeltung das ganze Verhalten des Menschen als definitives Geschick auf sein Haupt zurückkehren, ihm heimkommen läßt, wie dieses auch im Buche schon 11, 9 ausgesprochen ist. Aber man muß sich durch diese Stelle nicht verleiten lassen, nun in V. 14 ebenso zu konstruieren. Die Worte על כל נעלם sind nicht Ergänzung des ganz

allgemein gemünzten Ausdruckes „durch richterlichen Akt“, sondern gehören mit יָבִיא zusammen: Personen werden in das Gericht gebracht (so 11, 9); Verhaltungsweisen werden nicht in das Gericht gebracht, sondern durch Gerichtsentscheidung in ihren Folgen über die Personen gebracht, auf deren Namen sie in den Akten gebucht sind (vgl. Ps. 94, 23; Ez. 9, 10 und Hiob 2, 11 u. a.). Ist nun אם טוב ואם רע die qualitative Alternative, welche den Begriff כל המעשה in sich befaßt, so lautet der Satz: „denn das ganze Verhalten (eines Menschen), es mag nun gut oder böse sein, wird die Gottheit vermöge richterlichen Spruches (oder „im Gericht“ vgl. 3, 17) kommen lassen (oder bringen) über alle Inhaber desselben“ (oder über jeden an ihm Beteiligten, über die durch seinen Besitz qualifizierten Subjekte). So glaube ich nach der Analogie der Sprache des Buches, welche den Weisen, den Thoren zu den בעלי entweder der Weisheit oder der Thorheit rechnet (7, 12; 8, 8), und die Angehörigen einer Kategorie deren בעלים nennt (12, 11), den jedenfalls auf ein persönliches Subjekt und nicht ein neutrales Ding zu deutenden dunklen Ausdruck על כל נעלם erklären zu dürfen; er ist aus על כל בעליו, dessen Suffix auf כל המעשה zurückweist, korrumpiert. Der alte Leser aber, welcher zu diesem zweideutigen Ausdrucke (denn das Suffix konnte ja auch auf משפט bezogen werden), an den Rand schrieb: „dieses ist jeder Mensch“ oder „d. h. alle Menschen“, hat noch על כל בעליו gelesen und richtig gedeutet; so daß durch seine Glosse meiner Vermutung eine wünschenswerte Bestätigung erwächst.

Habe ich im Vorstehenden im allgemeinen den Sinn der Äußerungen dieses Epiloges über das Buch und den Mann Koheleth richtig getroffen, so wird der Leser in Zukunft nicht mehr erwarten dürfen, nur solches in diesem Buche und alles das und so geschrieben zu finden, was und wie es der Verfasser der Sammlungen ursprünglich entworfen hatte. Er wird von vornherein darauf gefaßt sein müssen, daß sich die Reihen der ursprünglichen Betrachtung unterbrochen zeigen von fremden Elementen, welche der andere Hirte als Palliativ und Gegengift zur Verhütung falscher Auffassung der Meinung des Koheleth eingefügt hat. Diese Disparatheit wird ihn dann nicht zur Annahme berechtigen, daß

hier eine zufällige Verschiebung der Textschichten stattgefunden habe, die durch mechanische Neuordnung wieder aufzuheben sei. Weiter wird er bedenken, daß schon Koheleth selber die eigenartige Neigung beigelegt wird, bei der Darlegung seiner Gedanken Sprichwörter zu verwenden und ihnen durch die Art der Einflechtung neuen Sinn abzugewinnen. Solche liegen z. B. in 1, 15. 18 u. a. deutlich vor und sind schon von anderen Auslegern als solche erkannt worden. Er wird also nicht um des sich hier offenbarenden Abstandes des Tones allein willen ein kritisches Fragezeichen setzen dürfen. Endlich sagt zwar der Herausgeber im Epilog nicht, daß er ausgelassen und umgeordnet habe, als er die Sammlungen Koheleths herausgab. Aber er leugnet es auch nicht, und da er solchen Widerwillen gegen lange litterarische Ausführungen und nachdenkliche theoretische Grübeleien an den Tag legt und sich so besorgt zeigt, den eigentlichen positiven Endzweck der Betrachtungen hervorzukehren, so ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß er die Betrachtungsreihen, die ihm vorlagen, bei der Wiedergabe kürzte, daß er einige ganz ausließ, ja auch, daß er nicht überall die Reihenfolge beobachtete, welche Koheleth selber intendiert hatte. Unter diesen Umständen kann es in abstracto möglich erscheinen, daß wir durch die eine oder andere Umordnung einen Zusammenhang erhalten, der der ursprünglichen Intention des Koheleth näher kommt; aber das Buch dieses letzteren selbst wiederherzustellen, erkläre ich von vornherein für ein vergebliches Unterfangen. Es fehlt das objektive Kontrollmittel, durch dessen Anwendung allein wir uns vor Illusionen hüten können, das ist hier die unmittelbare Berührung mit dem ersten Autor, die klare Einsicht in seine Absicht und seinen Plan, und die Gewißheit, daß aller Inhalt des Buches nach einer in jenem Plane gelegenen Ordnung dem litterarischen Zwecke dienen soll. Denn Koheleth redet nicht unmittelbar zu uns, sondern der Verfasser des Epiloges steht als Dolmetsch zwischen ihm und uns; nicht das Buch Koheleths haben wir vor uns, soudern ein Buch, in welchem ein späterer Lehrer uns nach bestimmten pädagogischen Grundsätzen die Gedankenreihen des Koheleth dolmetscht. Die nächste Aufgabe wird es also bleiben, unter diesem Gesichtspunkte das vorliegende Buch

in seiner Eigenart zu begreifen. Wollten wir aber in der Meinung, den Koheleth „an sich“ (um mit Kant zu reden) erfaßt zu haben, anfangen, das vorliegende Buch auseinanderzunehmen und es im Geiste Koheleths anders wieder zusammenzusetzen, so könnte es uns geschehen, daß wir nach dem Schatten, nach einem non existens haschten und darüber das uns wirklich gegebene, reelle existens zerstörten und verlören.

Daß der Herausgeber übrigens nicht bloß axiomatische Weisheitssprüche eingesetzt hat, sondern auch sonst ändernd thätig gewesen ist, hoffe ich an dem **zweiten Punkte** zeigen zu können, den ich oben noch zu behandeln versprach; das ist der Name קֹהֶלֶת. Bei der Beleuchtung desselben lasse ich die seit alten Zeiten übliche Deutung desselben als eines um seines appellativischen Sinnes willen erfundenen Mannesnamens = concionator einstweilen außeracht. Denn wenn appellativisch gedeutet, ist קהלת kein Mannesname [5]); wäre er das aber, so könnte קהלת nicht denjenigen bezeichnen, der eine Gemeindeversammlung veranstaltet, das heißt הִקְהִיל als verb. denom. von קָהָל. Das Qal kann nur bedeuten „sammeln, zusammenführen, vereinigen“. Hieße es aber auch Veranstalter einer Gemeindeversammlung, so bedeutete dieses doch nicht **darum** schon einen Volksredner, weil im lateinischen concionator dieser Übergang zu finden ist. Hieße es aber „Volksredner“, so wäre dieses, strikt genommen, ein unpassender Ausdruck für den Verfasser, der offenbar nicht vor einem großen Haufen redet; nehmen wir den Ausdruck aber so allgemein, daß er überhaupt jeden bezeichnet, der seine Betrachtungen, geistigen Besitztümer dem Publikum durch Schrift mitteilt, so wäre nicht zu verstehen, daß dieser singuläre Mann und sein singuläres Buch mit einem so gar nicht singulären und signifikanten Ausdrucke bezeichnet worden sein sollen.

Diese nach allen Seiten hin schlechtfundierte Erklärung kann nichts weiter für sich anführen, als die Thatsache, daß der Verfasser des Epiloges den weisen Mann und Lehrer, dessen Buch er herausgiebt, schlechtweg wie mit einem Eigennamen קהלת **ohne Artikel** nennt. Aber er drückt auch nirgends aus, daß die et-

waige appellativische Deutung, die man dem Namen geben könnte, für ihn irgendwelche Beziehung auf dieses Buch habe. Denn er redet von Koheleths Lehrthätigkeit nicht mehr, als von seinem Forschen, seinen stilistischen Neigungen, seinen redlichen Absichten, seiner ungewöhnlichen Weisheit. Kurz, der Mann heißt ihm Koheleth, und der Name ist nur eine zufällige Nummer, die gerade auf ihn gefallen ist. Ihn so zu nennen, konnte aber nicht wohl ausbleiben, wenn die vorliegenden Sammlungen den Titel דברי קהלת trugen, und nachher der in erster Person redende Verfasser sich als ehemaligen König bezeichnet. Er schien also sich selber Koheleth zu nennen.

Aber diese Behandlung des Namens widerspricht dennoch denjenigen, welche das Buch selber zeigt. Sehen wir von der einen Stelle 1, 12 vorläufig ab, so redet der Verfasser stets nur in der ersten Person von dem, was er erlebt, erforscht, gedacht, geschlossen habe; seine Rede ist ein Monolog, oder besser eine Selbstschilderung vor einem Zuhörer, dem er das zugute kommen lassen will, was er auf Grund einer weite Gebiete dominierenden Stellung, in einem langen, der Beobachtung gewidmeten Leben mit seinem eigenen Herzen ausgemacht hat. Wenn nun in einer so gearteten Rede bloß dreimal und in dritter Person von Koheleth geredet wird, so erscheint von vornherein Koheleth als eine dritte Größe neben dem Redner (ich) und dem Zuhörer (du). Wenn wir ferner sehen, daß an allen drei Stellen diesem Subjekte lediglich das Prädikat „hat gesagt" beigelegt wird, so haben wir den unweigerlichen Eindruck, daß der Redende Koheleth nur nennt, um einen bedeutsamen Spruch auf ihn zurückzuführen, d. h. weil er an diesen Stellen nicht eigene Worte bringt, sondern citiert. Endlich beachten wir, daß es der Anfang (1, 2) und der Schluß der Rede (12, 8) ist, der als ein Ausspruch des Koheleth bezeichnet wird; und daß es derselbe Satz ist, der als zu erweisendes Thema dort und als erwiesenes hier sich aus der mitten inne liegenden Betrachtung ausscheidet und ausdrücklich auf ein drittes Subjekt zurückgeführt wird. Natürlich ist dieses doch nur, wenn jener Lehrsatz von diesem Subjekte formuliert ist, und der Redende ein Interesse daran hat, daß der Zuhörer ihn selber (das

redende Ich) und das dritte Subjekt, dessen Ausspruch er citiert, unterscheide.

Daraus ergiebt sich aber, daß der Verfasser des Epiloges gegen diese klare Absicht des von ihm herausgegebenen Buches gehandelt hat, indem er den Redenden mit dem citierten Subjekte identifizierte und den Namen des letzteren als Eigennamen auf jenen übertrug. Für ihn bedeutet קהלת etwas anderes als für das Buch; darum gebraucht er das Wort auch grammatisch anders und sagt nicht bloß in 12, 10, sondern schon in 12, 9 קהלת, obwohl doch das Buch selber in V. 8 mit אמר הקוהלת schloß. Dieser Unterschied ist sehr charakteristisch. Freilich scheint das Buch selber verschiedene Behandlung des Namens zu zeigen, wenn wir zwar 12, 8 אמר הקהלת, dagegen in demselben Satze 1, 2 אמר קהלת und an der dritten Stelle 7, 27: אמרה קהלת lesen, also die ganze Musterkarte der Möglichkeiten, bald als appellativischen Nominalausdruck mit Artikeldetermination, bald als Eigennamen, und dann wieder das eine Mal als Namen eines Mannes und das andere Mal als Namen eines Weibes. Aber das ist nur ein böser Schein im masorethischen Texte. Der griechische Übersetzer, welcher in 1, 1. 12; 12, 9 u. 10 regelmäßig קהלת mit ἐκκλησιαστής wiedergiebt, hat, da er in 1, 2 und 7, 27 (28) und 12, 8 trotz der zweimaligen Nähe des artikellosen Wortes ὁ ἐκκλ. schreibt, in seiner hebräischen Vorlage an allen drei Stellen הקהלת vorgefunden. Dieses ist in der That unbedingt richtig, da 12, 8 und 1, 2 nach der Absicht des Redenden übereinstimmen sollen und deshalb auch übereinstimmen müssen. Derselbe Redner, der so lebhaftes Interesse daran hat, diesen identischen Satz auf ein benanntes und bestimmtes Subjekt zurückzuführen, kann nicht die Nachlässigkeit oder den Mutwillen haben, durch Variation des Namens die bestimmte Vorstellung des Subjektes so im Leser zu verschieben, daß sie sich nicht gleichbleiben kann. Am offenbarsten ist die Unerträglichkeit solcher Variation in 7, 27, wo der masorethische Text eben denselben als Weib zu denken befiehlt, der an den beiden übrigen Stellen trotz seines weiblichen Namens als Mann fungiert. Selbst die konservativsten Verehrer des textus receptus haben sich deshalb hier erlaubt,

statt אמרה קהלת vielmehr nach 12, 8 אמר הקהלת herzustellen, und müssen konsequenterweise und in Gehorsam gegen den besseren Text des Griechen es auch in 1, 2 als notwendig anerkennen.

Aber in diesem Falle liegt es als zweifellos auf der Hand, daß der vermeintlich mit dem Autor des Buches identische, weil dieselbe Sprache sprechende Verfasser des Epiloges das Wort קהלת anders aufgefaßt und gebraucht hat, als der, welcher die Aussprüche von הקהלת citiert. Für den Epilog ist הקהלת zum *Eigennamen* geworden und hat deshalb den Artikel verloren, für den Redner des Buches ist es die Bezeichnung eines Subjektes *nach dem Merkmal seiner Thätigkeit* und um dieses appellativischen Sinnes willen des Artikels fähig und benötigt. Man wende dagegen nicht 1, 1 u. 12 ein, wo das Wort als artikelloser Eigenname erscheint. Denn im ersteren Falle wäre ja immer die Möglichkeit, daß בן דוד als Genitiv das Wort קהלת determiniere und deshalb der Artikel habe fortbleiben müssen. Und was 1, 12 anlangt, so ist es auf alle Fälle unnatürlich und unerträglich, daß der Redner, der überall von sich in der ersten Person redet, von הקהלת aber immer als von einer dritten Person, deren Aussprüche er citiert, sich selbst auf einmal קהלת nennen und seine erste Person mit seiner dritten unterschiedslos konfundieren und den Zuhörer durch Unterscheidung zweier קהלת verwirren sollte. Denn die Identifizierung würde ja für alle die nicht erreicht, welche zwischen קהלת und הקהלת die große Kluft befestigt sehen, die zwischen der einseitigen Benennung eines Hauses *nach seiner Nummer* und der ebenso einseitigen Benennung desselben nach *seiner Bauart* mitteninne liegt, und welche das Haus mit der *Zahl acht* darum nicht für das mit *acht Fenstern* halten, weil in beiden Bezeichnungen dasselbe Wort *acht* vorkommt. Und welche Thorheit hätte der Redner doch begangen, wenn er mit der Aussage, er sei einst König nicht über das noch ungeteilte, unter David und Salomo zusammengehaltene Reich Israel, sondern über *dasjenige Israel* gewesen, welches nicht deportiert und zerstreut, sondern in der *berühmten und bekannten Stadt Palästinas*, in Jerusalem ansässig war, die für seine Absicht ganz gleichgültige Notiz hinzugefügt hätte, er

habe als solcher den Namen Koheleth geführt! Wollte er die den Eindruck seiner Sätze und induktiven Ausführungen verstärkende litterarische Illusion erzeugen, er habe seine Beobachtungen als König über das durch seine Religion und Weisheit seit Salomos Tagen in der Welt berühmte Jerusalem, diese ferne Stadt, angefangen, so mußte er sich ungenannt lassen. Dann konnte man ihn für einen alten Joahas oder Jojakhin, für einen bekehrten Manasse in Babel, oder für einen in Verwandlung aus dem Tode wiedergekehrten Salomo halten. Nannte er sich aber קהלת, so war die Illusion von selbst zerstört; denn man konnte ihm nachrechnen, daß es nie einen König in Jerusalem aus Davidischem Geschlechte mit diesem Namen gegeben hat. Ja ich halte es auch für unwahrscheinlich, daß er bei seiner Absicht sich nur בן דוד genannt habe.

Ist demnach die Selbstbezeichnung des Autors als קהלת an sich unwahrscheinlich, gegen die sonstige Weise der Rede, und neben dem überall sonst in seinem Buche gebrauchten הקֹהלת geradezu unmöglich, so brauchen wir bloß die feststehende Thatsache hinzuzunehmen, daß ein Späterer dieses Buch herausgegeben hat, welcher קהלת ohne Artikel für den Eigennamen des Autors hielt (12, 9. 10), um zu erkennen, daß dieser es auch war, welcher erstens, um die von ihm vorausgesetzte Identität des citierten Redners הקֹהלת mit dem citierenden Redner אֲנִי (1, 2 und 1, 12) festzustellen, hinter אני in 1, 12 den vermeintlichen Eigennamen קהלת einsetzte, und zweitens auf Grund von 1, 12, da nur Davidssöhne über das jerusalemische Israel Könige gewesen sind in 1, 1, damit der Leser hinter 1, 2 nicht durch 1, 12 überrascht und verwirrt werde, die für ihn selbstverständliche Apposition בן דוד מלך בירושלם einschob.

Durch diese Unterscheidung zweierlei Sprachgebrauches in Beziehung auf den Ausdruck קהלת, welche genau dem Unterschiede zwischen dem ursprünglichen Werke und dem überarbeitenden späteren Herausgeber desselben entspricht, löst sich die Verwirrung auf, welche jener Ausdruck durch seine mannigfaltige und disparate Gebrauchsweise dem Leser bisher bereiten mußte. Das Buch selbst hieß in der Überschrift דברי קהלת und citierte im Kontexte drei-

mal Aussprüche von הקהלת, ein Unterschied, wie wenn wir ein Buch überschrieben dächten דִּבְרֵי תוֹרָה und der in demselben in erster Person redende Verfasser an entscheidenden Punkten citierend sagte: so und so אָמְרָה הַתּוֹרָה. Da würde der Titel sagen, nicht, daß im Folgenden *das bekannte* Gesetz ganz vorgelegt werden, sondern daß *Elemente des Gesetzes* darin zur Sprache kommen sollen, im Unterschiede von anderen Gegenständen litterarischer Mitteilung. Und die Citierformel würde sagen, „was du jetzt hörst, ist ein eigener Ausspruch *des* historisch bekannten und als bestimmte Einheit vorausgesetzten Gesetzes“.

Aber nun erhebt sich eine letzte Schwierigkeit. Ist nämlich קהלת in 1, 1 eine qualitative Bezeichnung und nicht Eigenname des Autors, ist ferner הקהלת, was jeder anerkennen muß, der da weiß, daß Eigennamen keinen Artikel tragen können, die appellativische Bezeichnung eines bestimmten Gegenstandes nach seinem Wesensmerkmale oder seiner charakteristischen Thätigkeit, so lebt mit der appellativischen Bedeutung auch unvermeidlich die Funktion des auslautenden ת wieder auf; denn der das Wort schuf, hat zugleich auch den agens *nicht* in der zunächst gelegenen Form eines *Mannes* (קָהָל), sondern diese verschmähend, in der Gestalt eines *Weibes* erschaffen. Und dann scheint er diese absichtlich vorgezogene weibliche Form wieder vergessen zu haben und zu der verschmähten *männlichen* zurückgekehrt zu sein, wenn er im Sprechen sein Gebilde nicht Weib, sondern vielmehr Mann sein läßt und statt אמרה הקהלת sagt: אמר הקהלת, was ungefähr so klingt wie im Deutschen: „o über das eitelste Wesen“, sagte er, die collectrice nämlich, „das Ganze ist Eitelkeit“. Kurz in demselben Maße als קהלת durch den Artikel seine appellativische Bedeutung wiedergewinnt, hört die Möglichkeit auf, dieses femininische Nomen mit maskulinischem Prädikat zu konstruieren, wie es an allen drei Stellen geschehen zu müssen scheint.

Indessen beruht dieser Schein ja nur auf der oben bewiesenen Notwendigkeit zwischen אמר und קהלת ein ה als gegebenes Textelement anzuerkennen und auf der nicht notwendigen, sondern willkürlichen Deutung dieses ה als Artikels des zweiten, anstatt als determinativen Affixes für das erste Wort, welche die heutigen

Erklärer für selbstverständlich halten, und welche ich der leichteren Argumentation halber bisher habe gelten lassen. Jetzt wage ich mit derselben Freiheit, welche sich die Ausleger erlaubten, indem sie nach 12, 8 die Stelle 7, 27 in אמר ה umformten und mit besserem Rechtsgrunde, umgekehrt die Formen אמר ה in 1, 2 und 12, 8 nach Maßgabe von 7, 27 in אָמְרָה zurückzuverwandeln. Mit besserem Rechte: denn es ist leicht zu erklären, daß ein Schreiber, der hier überall denselben Autor zu hören meinte und deshalb קהלת für seinen Eigennamen hielt, an den Stellen mit konkurrierendem ה maskulinisches Prädikat las; aber nicht, daß er an einer einzigen Stelle versehentlich den Mann zum Weibe machte und dieses Versehen sich ohne Korrektur verewigte. Wollte man sagen, daß die unwillkürlich nach überwiegender Analogie lesenden Schreiber gerade in 7, 27 einmal קהלת als Weib gedacht und deshalb auch femininisches אמרה gelesen haben, so muß diese Stelle doch wohl ihrem ganzen Kontexte nach dieses Gefühl für die appellativische Bedeutung des Namens und darum für seine weibliche Natur geweckt haben; und echte Überlieferung kann bewirkt haben, daß man in der קהלת des 27. Verses die gesuchte Weisheit von V. 22—25 und V. 28a und damit ein Weib erkannte, welche dem verderblichen Weibe V. 26 gegenübersteht, „das giftiger als der Tod, schlimmer als Jäger, an Stelle des Herzens und der Hände, mit dem sonst Weiber lieben und umarmen, Netz und Schlingen trägt". Aber auch abgesehen hiervon, ist diejenige Methode entschieden richtiger, welche bei der Erklärung eines kunstvoll gemünzten Ausdruckes nicht von den Stellen ausgeht, wo er als fertige Münze ausgegeben wird, wie 1, 2 und 12, 8, sondern von derjenigen, wo wir ihn in seinem Werden, in dem Metallflusse noch beobachten können, aus dem ausgeschieden er erst zur fixierten Münze wurde. Und das ist die Stelle 7, 27; hier ist die Fundstätte für die Elemente, welche zu קהלת ergänzt werden müssen, um seine Herkunft zu begreifen und die Objekte zu erkennen, auf welche die in קהלת ausgedrückte charakteristische Thätigkeit bezogen werden soll. Die frühere Erklärung ergänzt ja auch, aber aus der Phantasie und, was sich nicht von selbst versteht, als Objekt „lernbegierige Menschen". Denn קהלת soll ein

Redner sein, der eine Gemeinde lernbegieriger Menschen um sich und seinen Vortrag gesammelt hat. In 7, 27 haben wir aber den vom Verfasser selbst gewollten vollen Gedanken, da heißt das Subjekt קֹהֶלֶת אחת לְאַחַת לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן, das ist — es giebt keine andere richtige Auslegung — eine „sie, welche eins zum anderen hinzubringt, eine Thatsache mit der anderen, einen ersten Satz mit einem zweiten kombiniert, um auf diese Weise ein Rechnungsfazit oder einen Schluß von Gültigkeit zu gewinnen“. Die Aufspürer von Gräcismen werden, wenn sie dieses griechisch denken: *ἡ συλλογιστική* i. e. *ἡ συλλογιζομένη* (oder colligens) *ἓν πρὸς ἕτερον τοῦ εὑρεῖν (συλ)λογισμόν*, sagen müssen, daß die griechische Definition [6]) des syllogistischen Verfahrens bei der Induktion nicht wohl anders in hebräischen Worten habe ausgedrückt werden können als hier. Ohne Bild ist das Subjekt קהלת also offenbar eine Methode des Denkens, der Weltbetrachtung, durch welche der Weise zu einem System von gültigen Wahrheiten und von der Idee der Welt und des Menschen entsprechenden sittlichen Regeln zu gelangen sucht. Ich erinnere nur daran, wie charakteristisch es für die Betrachtungen des Autors ist, zu der einen Seite der Sache nachher die andere Seite hinzuzunehmen und den Unwert der einseitigen Betrachtung darzuthun [7]). Dieser Methode steht die andere gegenüber, welche den Thoren charakterisiert, und welche darin besteht, daß der Mensch unbesinnlich dem jedesmaligen Impulse folgt, daß er jede momentane Vorstellung und Gestalt für die Wahrheit und das Wesen nimmt, jeden Trieb für eine zu realisierende Lust, jeden lockenden Gegenstand für ein zu gewinnendes Gut, ohne zu bedenken, daß diese Eindrücke mit den Dingen beständig wechseln. Da wandeln sich ihm dann beständig die Wahrheiten in Lügen, die Güter in Übel, er verstrickt sich, verwirrt und betrogen durch lauter Eitelkeiten, in verderbliche Raserei. Denn die Wahrheit und das Gute liegen in unerreichbarer Ferne und unergründlicher Tiefe für den, der nur dem ersten besten sinnlichen Reize und Augenschein folgt; nichts der erscheinenden Dinge ist in sich selber und an sich wertvollen Wesens für den nach dem Ewigen hungernden Menschen.

Im Bilde gedacht ist die Methode der Thorheit jenes verderbliche Weib 7, 26, das darauf begierig, jeden Menschen zu fangen, Herz und Hand einem jeden Passanten zuwirft, und sich verderblicher als der Tod zu erfahren giebt, indem der Angelockte statt geliebt und gehegt, sich alsbald gefangen und geknebelt findet. Die Methode der alles zusammenfassenden (קהלת) Weisheit aber (חכמה וחשבון), welche weiß, daß das Gute und Wahre nicht in der Oberfläche und in dem Stückwerke der Erscheinungen unmittelbar ergriffen werden kann, sondern als das Ferne und tief Wohnende (V. 24) nur durch umfassende, andauernd fortgesetzte Betrachtung der Welt mittelbar erschlossen und gefunden werden kann (למצא חשבון), ist im Bilde jenes andere Weib, welches sich ferne und verborgen hält, welches auch der Redner trotz alles Suchens und des Verlangens seiner Seele lange nicht fand (V. 28a) und in demselben Maße, als er sie zu erreichen hoffte, wieder ferngerückt sah (V. 23); so wenig ist sie begehrt, so wenig sind ihre Wohnung und ihre Wege bekannt und einladend, so vornehm hält sie sich zurück, so mühevoll ist der Zutritt zu ihr. Was Wunder, daß sie ihm, als er sie endlich gefunden, erklärte: unter tausend Menschen gelinge dies kaum einem, und unter denen, welchen es gelungen, gebe es kein einziges Weib! Ist es doch nicht des Weibes Natur und Aufgabe, selbständig das Rätsel der Welt durch geduldige und kühle Sammlung aller Instanzen mit dem schließenden Verstande zu ergründen. Darum ist sie dem Gesetze des Mannes unterworfen. Aber eben dieses selbe göttliche Weib, das sich endlich finden ließ, um ihn zu lehren, klärte den Weisen auch dahin auf, daß diese verderbliche Herrschaft der Thorheit unter den Menschen und diese geringe Bemühung um die das Gesicht des Menschen erhellende und die Lösung des Welträtsels gewährende Weisheit (8, 1) nicht ein von Gott der menschlichen Natur in tückischer Absicht oder Nachlässigkeit eingegründeter Defekt sei, sondern daher komme, daß die Menschen die Schlüsse und Gedanken ihres eigenen Herzens und Willens gesucht haben (7, 29, lies statt חשבנות רבים, was ja nicht = ח' רָבִים = Syllogismen der Prozessierenden, der Advokaten sein soll, viel-

mehr nach Gen. 6, 5 ח'לְבָבָם, entstellt durch Verlust des oberen Hakens am ל).

Ist diese Auslegung von 7, 23 — 8, 1 die natürliche und richtige, so entspricht dieser erzählende Abschnitt genau dem anderen 1, 12 ff. Der Redner erzählte von sich, wie er im Besitze aller lernbaren Weisheit doch zu Schanden geworden in dem Bemühen, einen bleibenden Gewinn, ein reelles Gut, einen positiven Fortschritt als das Unterscheidende der verschiedenen Lebens- und Verhaltungsweisen zu erkennen, bis er sich auf die beschwerliche Fahrt und den vielfach abschreckenden und täuschenden Weg nach der *weisen Frau* קהלת gemacht und in rastlosem Eifer und geduldigem Ausharren endlich ihr begegnet und von ihr, wie Numa von der Egeria, in Unterricht genommen die befriedigende Lösung des Menschenrätsels erkundet habe. So *nannte* er diejenige *Denkweise*, welche Anfang und Ende einer Sache, Vorder- und Rückseite eines Dinges, Licht und Schatten, These und Antithese in den Dingen und Erscheinungen in umfassender Betrachtung *zusammenbringt*, *zusammenhält*, um dann erst den *mittelbaren Schluß* des Urteils über den Wert und das Wesen des Gegenstandes zu wagen. Denn genau so wie das griechische *συλλέγειν*, colligere und *συλλογίζειν* und *συλλογίζεσθαι* ist das Verb קהל zu verstehen, von welchem קהלת als *ἡ συλλογίζουσα* (sc. *σοφία*) oder *συλλογιζομένη* oder *συλλογιστική* gebildet ist; und dieses an einer Stelle, welche der קהלת als charakteristischen Inhalt ihrer Thätigkeit eben das beilegt, was die Methode des Induktionsschlusses charakterisiert. Als ein Schüler dieser Methode der Betrachtung ist er zu seinem Frieden und zu entschiedener Opposition gegen die weitverbreitete Weltbetrachtung gekommen, welche in den Tag hineinlebt und in dem Wahne, zu erwerben, zu gewinnen, zu bleibendem Genuß und Glück zu gelangen, leerem Scheine nachjagt und das unbewußt aufbraucht oder unerkannt fahren läßt, was Gott an reellem Wesen und Glück in des Menschen Bereich gelegt hat.[8]) Und wenn er nun diese Methode der Weltbetrachtung personifizieren wollte, wie das Buch der Proverbien (c. 5. 8. 9) Weisheit und Thorheit als zwei Weiber denkt, welche in verschiedener Weise und mit entgegengesetztem Effekte die

Menschen zu sich einladen, so durfte er seiner Lehrerin den nach seiner appellativischen Bedeutung für sie charakteristischen Namen קהלת geben, seine Betrachtungen דברי קהלת nennen (1, 1), weil sie nach den Grundsätzen angestellt sind, welche er von jener gelernt, und Entfaltung von Aussagen sind, welche er von jener gehört hat, wie denn gleich 1, 2 = 12, 8 und 7, 28b. 29 sich ausdrücklich als solche selbst bezeichnen. Redet doch hier ein Subjekt, welches Gott und Menschen zusehend, auch von beiden, ebenso gut wie von dem Weisen, der sie citiert, und von seinem Zuhörer unterschieden werden will. Ein solches, über der Menschheit stehend und ihr ganzes Treiben überblickend, kann über den Menschen, wie er empirisch ist, das Urteil fällen (1, 2): „o des eitelsten Wesens, das Ganze ist Eitelkeit". Denn nicht irgendein unfaßbares, unbestimmbares Ding ist es, über welches dieser Ausruf ergeht, sondern das Menschenkind, das seine Mutter, den das erste Weib הבל nannte, ohne zu ahnen, daß dieses Prädikat der ganzen Gattung gelte, das ist in seiner ganzen Gattung הבל, und ihm gegenüber sind alle anderen הבלים noch Realitäten, gleichwie dem servus servorum gegenüber alle sonstigen servi als liberi und domini gelten müssen und dem מֶלֶךְ מְלָכִים gegenüber alle Könige sonst als Unterthanen.

So hat denn der Weise, der dieses Buch, diese Sammlungen (אספות 12, 11) entworfen und komponiert hat, die Weisheit, von welcher er Methode und Prinzip der Betrachtung lernte, hypostasiert und als Weib personifiziert und ihr einen Namen gegeben, welcher seiner Etymologie nach ihr Wesen als so zu sagen das principium colligendi et computum efficiendi oder concludendi durchsichtig bezeichnet. In durchgängiger Übereinstimmung mit seiner litterarischen Fiktion behandelt er an allen drei Stellen, wo er sie namentlich citiert, den Namen als femininum, indem er sagt אָמְרָה קהלת. Dagegen der Herausgeber des gegenwärtig vorliegenden Buches hat zu einer Zeit, wo der gemeine Gebrauch längst in ungenauer Kürze, aber zur Orientierung ausreichend, den Verfasser nach seinem Buche ohne weiteres selbst Koheleth nannte, den Namen Koheleth als wirklichen und deshalb geschlechtlosen Eigennamen des weisen Mannes behandelt in 12, 9. 10 und

darum, um die Identifizierung der קהלת 1, 2 mit dem Ich des Verfassers in 1, 12 zu erzwingen, wahrscheinlich selbst schon in das Buch 1, 1 die Apposition „Sohnes Davids, Königs in Jerusalem", und 1, 12 die Apposition „Koheleth" zu אֲנִי eingeschoben.

Dieses Mißverständnis beruht aber auf einer solchen relativen Gleichgültigkeit gegen die Kunst und Feinheit des litterarischen Rahmens, in welchen der erste Verfasser sein Gedankengebilde gefaßt hat, daß jede Bürgschaft dafür abhanden kommt, dieser Herausgeber habe in sachverständiger Schonung die ganzen Betrachtungsreihen und ihre Ökonomie unverletzt und unverändert wiedergegeben. Wer also, wie Bickell, in der ungerechtfertigten Meinung, wir besäßen in diesem Buche alles, was der erste Autor zusammengestellt und ausgeführt habe, nur hier und da durch einen Fehler in der mechanischen Buchbinderarbeit in verkehrte Ordnung geraten, die ursprüngliche Ordnung bloß durch ebenso mechanische Umbindung wiedergewinnen zu können gemeint, wird, ich wiederhole es nun auch von dem Resultate dieser letzten Erörterung aus, Gefahr laufen, an die Stelle einer wirklich existierenden, wenn auch mangelhaften und die ursprüngliche Intention vielfach verdeckenden Ordnung, eine bloß hypothetische zu setzen, welche, je klarer sie ist, um so gewisser nicht das wirklich existiert habende ursprüngliche Buch Koheleth wiederspiegeln wird, sondern nur die Vorstellung des heutigen Gelehrten über die Ordnung, die es haben müßte, wenn er sich nach seiner Weise zu denken darin leicht sollte zurechtfinden können.

Möchten die wesentlichen Resultate dieser Untersuchung neben dem Buche Wrights, an das sie anknüpfen, vom Leser als ein Beitrag zum Verständnis des ebenso bedeutenden als schwierigen ecclesiastes und von Herrn Wright selber als ein Zeichen der herzlichen Dankbarkeit für sein schönes Geschenk angesehen werden! Dazu ist es freilich nötig, daß sie nicht zu der Zahl derjenigen meiner Freunde und Fachgenossen gehören, welche jede neue Ansicht, ob auch noch so sehr mit negativen und positiven Gründen gestützt, von vornherein ohne Versuch der Widerlegung ablehnen, so lange nicht wenigstens eine ältere Autorität dafür angeführt

werden kann, als ob der Glaubensartikel (Augustan. VII) von der vera ecclesia in perpetuum mansura auch auf die für die Gemeinde des Heiles und den Glauben an sich gleichgültige Bewegung der philologischen Ergründung biblischer Textphänomene angewandt werden müßte. Es ist aber auch unbillig gegen mich und meinesgleichen. Denn erstens, seit welcher Zeit werden die biblischen Texte nicht mehr von dem Standpunkte aus angesehen, daß alle Varianten der codices und Versionen lediglich als zufällige oder absichtliche Änderungen des textus receptus zu begreifen seien? Seit wann von meiner Überzeugung aus, daß die Textüberlieferung zwar im ganzen und großen eine ausgezeichnete, aber im einzelnen vielfach teils durch injuria temporum, teils durch die rein praktischen Gesichtspunkte oder das öftere traditionslose Raten der Konstitutoren des textus receptus korrumpiert worden sei und vielfach durch methodische und vorsichtige Benutzung der ungedruckten Handschriften und der Versionen, sowie durch genaue logische und rhetorische Ergründung des Zusammenhanges gebessert werden könne? Wo sollen wir denn die Autoritäten noch suchen, welche mit ihrem gewiß oder doch vielleicht größeren Vermögen ebenso anhaltend und mit derselben objektiv wissenschaftlichen Tendenz, wie wir diese Texte betrachtet haben, aus denen wir neben Altem auch Neues schöpfen, so daß wir unter ihren Schild flüchten könnten? Zweitens aber, warum soll von den alten Gelehrten es jetzt anerkannt werden, wenn sie eine zu ihrer Zeit neue Ansicht aufgestellt haben, wir aber sollen nie „Nagelneues“ vorzutragen das Recht haben, wenn nicht mindestens ein Vorgänger da ist? Wer schützt und deckt denn diesen Vorgänger? Es scheint also erst ein gewisser Schimmel des Alters nötig zu sein, wenn eine neugeprägte Münze als echt angenommen werden soll. Und da heute den alten Gelehrten erlaubt wird, daß sie singuläre Meinungen gewagt haben, so dürfen wir, die wir die Forschung durch neue Erkenntnisse zu fördern suchen, hoffen, dieselben in einer künftigen Generation, wenn sie erst angeschimmelt sind, auch von den ängstlichen Gemütern anerkannt zu sehen, welchen sie heute zu neu sind.

Anmerkungen.

1) Wie z. B. Kleinert in seiner anregenden und geistreichen Abhandlung in dieser Zeitschrift 1883, H. 4, S. 766.

2) Die betreffende Schrift Bickells soll nach einer buchhändlerischen Anzeige inzwischen erschienen sein.

3) Danach ist auch 10, 19 unter Tilgung der zweiten Übersetzung von יַעֲנֶה des Wortes *ἐπακούσεται*, statt *τοῦ ἀργυρίου ταπεινώσει* herzustellen: *τὸ ἀργύριον ταπεινοῖ σὺν* (*τὰ πάντα*).

4) Es ist dieses ebenso bloß eine orthographische Verschiedenheit wie in Ex. 4, 2: מַזֶּה gegenüber sonstigem מַה זֶּה.

5) Luther (E. A. opp. lat. v. 21, p. 11): titulus referendus — ad ipsius libri nomen. Tüchtige Männer haben Tischreden Salomos aufgezeichnet, und nach solcher concio ist das Buch von ihnen genannt worden non quod Salomon ipse concionator fuerit, sed quod hic liber concionetur, tanquam publicus sermo.

6) Vgl. Aristoteles (top. 1, 12): *ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος* und (anal. pr. 2, 23): *ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι.* Ferner Platons Definition des *εἶδος* als hervorgehend *ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρουμένων* (Phaedr. 249 B).

7) Vgl. Luther (a. a. O., p. 7 u. p. 21): colligit S. inductione quadam perpetua singularium — studia — vana esse, ut ex singularibus universalem conclusionem efficiat. — — incipit enumerare particularia dialectica inductione universalem propositionem collecturus.

8) Vgl. Luther a. a. O., p. 7. 8.

Kiel, Mai 1884. Dr. Klostermann.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. **G. Baur**, D. **W. Beyschlag** und D. **J. Wagenmann**
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1885, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1885.

Abhandlungen.

1.

Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation.*)

Von

Professor H. Hering
in Halle.

III.

Kampf und Arbeit vom Bauernkrieg bis zum Notjahr 1529.

1.

Von Anfang hatte Luthers Scharfblick die Gefahr erkannt, mit welcher die soziale Bewegung, erfüllt wie sie war mit religiösem Pathos und dem Geist der Auflehnung, das Evangelium bedrohte. Seine Befürchtungen gingen in Erfüllung. Auch die Fähigkeit der Reformation, die Forderungen evangelischer Bruder- und Nächstenliebe heilend, erneuernd, erwärmend in das Volksleben, in die sozialen Verhältnisse, in die Ordnungen des öffentlichen Lebens eingreifen zu lassen, ist durch das Eine Jahr des Unheils, 1525, abgeschwächt und tief geschädigt worden. Diese Forderungen konnten doch nur in Kraft treten, wenn sie ihrem evangelischen Wesen getreu zuerst auf die Persönlichkeit wirkten, Gesinnung, Liebe aus Glauben weckten. Nur so konnte die veränderte sittliche Temperatur entstehen, die eine Ausstrahlung aus dem Personleben, gleich-

*) Vgl. Stud. u. Krit., Jahrg. 1884, H. 2.

sam schichtweise das Volksleben durchziehen, die Stände einander annähern, in den herrschenden Klassen den Sinn für christliche Billigkeit wecken, neue Ordnungen mit Geist und Leben erfüllen und eine durchgreifende, erneuernde Macht werden mag. Ein sittlicher Prozeß, welcher, je mehr zarte Keime zu pflegen und zu schonen waren, Zeit brauchte. Vielleicht hat keiner der Männer, die ihn einleiteten, gleich damals erkannt, wie viel Zeit!

So war es verhängnisvoll, daß die soziale Frage sich gleichsam der christlichen Nächstenliebe bemächtigte, noch ehe diese Zeit gewann, von sich aus auf die Verhältnisse des armen Bauernstandes einzuwirken. Die zwölf Artikel der Bauern waren zwar gemäßigt nach Inhalt und Form, aber in ihnen vollzog sich doch der Übergang von einer sachlichen, konkreten Behandlung zur falsch prinzipiellen, welche aus dem Worte Gottes den Anspruch auf Jagd- und Fischgerechtigkeit beurteilt sehen und aus der Erlösung aller durch das köstliche Blutvergießen Christi die Forderung persönlicher Freiheit im sozialen Sinn, die Abschaffung der Leibeigenschaft herleiten wollte. Wie berechtigt einzelne Forderungen waren, diese ihre Begründung war falsch. In ihr wiederholte sich von anderen Voraussetzungen und in verschiedener Tendenz der Fehler des mittelalterlichen Geistes, sittliche Forderungen in juridische Formen zu verbilden. Diese Verbildung hatte sich freilich nicht in Bauernköpfen vollzogen. Sie hing mit religiösen Bestrebungen zusammen, welche älter waren, als die soziale Bewegung im deutschen Bauernstande, sich in dieselbe eindrängten, sie dann überdauerten. Eine Zeit lang haben sie fast nur verderblich auf dieselbe eingewirkt; zuletzt, in einer blutigen Katastrophe von ihr gelöst, doch noch eine Frucht des Friedens getragen. So wurde, um ihr Wesen rein zu behaupten, die Forderung der Nächstenliebe gleichsam in die Defensive gedrängt; eine Stellung, die nie für sie günstig ist, wenn sie zugleich Großes leisten soll.

Schon an dem Gutachten Luthers, seiner Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben tritt dies hervor [1]). Er straft die Fürsten und Herren aufs freimütigste;

[1]) E. A. 2. Aufl., S. 269 ff. Köstlin, M. Luther I, 736.

ihnen, sowie den „blinden Bischöfen und tollen Pfaffen“ giebt er diesen Aufruhr schuld, ihrem Wüten gegen das heilige Evangelium, dem Schinden und Schatzen, der Pracht und dem Hochmut; er selbst hätte wohl mehr Artikel gegen sie zu stellen, welche Deutschland und das Regiment betreffen, wie er es in seinem Buch an den Adel gethan, das sie in Wind geschlagen; er billigt auch einige der Artikel der Bauern: man möge ihnen nicht abschlagen, ihren Pfarrer zu wählen; auch die Beschwerden über den Leibfall, der zu geben war, wenn der Hauswirt starb, und über andere Auffätze oder Abgaben seien billig und recht; wohin solle es führen, wenn die Obrigkeit das Gut der Bauern für Üppigkeit und Pracht verschleudere? Anderseits will Luther den Bauern freundlich ins Gewissen reden, und er bekennt, daß die Fürsten und Herren, welche das Evangelium zu predigen verbieten und die Leute unerträglich beschweren, es wohl verdient hätten, daß Gott sie vom Stuhl stürze. Aber doch ist seine Schrift weniger ein sachlicher Beitrag zur Lösung der konkreten Fragen, zur Beurteilung der einzelnen Ansprüche, als eine Verwahrung des Evangeliums. Die Herren warnt er vor der Lästerung, die schon verlautet: das Evangelium sei schuld, indem er auch von ihnen das Zeugnis beansprucht, mit aller Stille gelehrt, gegen den Aufuhr gestritten, die Unterthanen zum Gehorsam vermahnt zu haben, und auf die „Mordpropheten“, die ihm eben so feind seien als den Herren — er meint Münzer und seine Geistesgenossen — als die Urheber des Aufruhrs hinweist. An den Bauern aber tadelt er, daß sie sich eine „christliche Sammlung“ nennen, während doch ihr Verhalten durchaus unchristlich sei. Auflehnung gegen die Obrigkeit sei ja schon gegen das natürliche Recht, das auch Heiden und Türken haben, wie viel mehr gegen das göttliche, in dem Gott spricht: Die Rache ist mein, ich will vergelten! gegen das christliche und evangelische Recht, welches nach dem Wort des obersten Herrn, Christi, lautet: Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen; wer dich auf den einen Backen schlägt, dem halte den andern auch dar. So sei es Schmähung des Evangeliums, wenn sie sich für Leib und Gut und weltliche Dinge auf dasselbe berufen. Eins nur sei ihnen unverwehrt, wenn sie's mit ihrem Begehren ernst meinten, das

Evangelium. Stätte, Ort und Raum, da es gepredigt wird, möchten die Herren daselbst ihnen wehren: „Das aber ist unleidlich, daß man jemand den Himmel zuschließe und mit Gewalt in die Hölle jage; solch's soll ja niemand leiden, und ehe hundert Hälse drüber lassen. Es ist auch keine Gewalt im Himmel und auf Erden, die solches vermöge. Denn es ist eine öffenliche Lehre, die unter dem Himmel frei dahergeht, an keinen Ort gebunden, wie der Stern, der Christi Geburt den Weisen aus dem Morgenlande anzeigte."

So wies er mit Worten voller Macht auf das eine wesentliche Gut hin, hinter welchem aber andere Güter- und Rechtsfragen zurücktreten sollten und fügte die schneidigsten Warnungen vor den neuen Geistern hinzu, die er längst als Mordpropheten erkannt, vor denen er wiederholt schon vorher gewarnt hatte. In dem aufrührerischen Wesen sah er ihre Saat aufgehen. Auch mit dem, was er den Bauern vorhielt, blieb er dem getreu, was er im Traktat „von der Freiheit eines Christenmenschen" gelehrt, in seinen sozialen Schriften wiederholt ausgeführt hatte. Dulden zu können, gehört dem Christen zu; zeigt sich darin seine Freiheit, so darf er sich auf diese nicht berufen, weil er nicht dulden will. So blieb sich Luther gleich; und doch fanden die Forderungen leidentlichen Sinnes jetzt durch die Verhältnisse eine andere Anwendung, als in seiner Schrift gegen den Wucher. Damals richtete er sich gegen eine lieblose Geschäftspraxis: jetzt war er genötigt, Trotz, Begehrlichkeit und Eigenwilligkeit des niederen Volkes in die gleichen Schranken zu verweisen. Ging er damals zu weit, erschien er radikal, so scheint er jetzt zu wenig zu thun, sich allzu spröde zurückzuhalten. Und doch lag der Verschiedenheit die gleiche Ursache zugrunde. Ohne volle Kenntnis der in sozialen Reformen liegenden Schwierigkeiten, ohne volle Würdigung auch der natürlichen und rechtlichen Bedingtheiten sozialer Verhältnisse, des geschäftlichen Betriebs, der natürlich-zeitlichen Interessen macht er die religiösen Forderungen unvermittelt geltend. Das Kritische des Moments, der das Losbrechen des Aufruhrs fürchten ließ, das Bedürfnis, das Evangelium gegen zudringliche Bundesgenossen zu schützen, seine Sache nicht in Welthändel verstrickt zu sehen, machte sich zu-

gleich geltend und gab seinem Gutachten den Charakter einer bloßen Vermahnung zum Frieden. Fand sie Gehör, so war unsägliches Elend abgewendet; aber als Orientierung über die Lösung der schwebenden Fragen bedeutete sie zu wenig.

Die Obrigkeiten waren eben damals durch die allgemeinsten Beschwerden der Bauerschaft vor die Aufgabe gestellt, das Rechtsverhältnis der Leibeigenen zu modifizieren; eine Aufgabe, die eine wirtschaftliche, aber doch auch eine ethische Seite hatte. Eben diese war, nur falsch formuliert, von den Bauern hervorgehoben. Erinnerte nun Luther, ein Leibeigener könne so gut wie ein Gefangener und Kranker christliche Freiheit haben, so hatte er recht. Gleiches hatte er im Eingang seines Sermons von der Freiheit gesagt: und doch traf der Einwurf nicht den Kern der Sache, nur die irrende Formel. Diese Bauern, welche die christliche Freiheit im Munde führten, waren in Wirklichkeit noch nicht so freie, durch die Gemeinschaft des Wortes zur inneren geistlichen Herrschaft über alle Dinge erhobene Christen. Kaum berührt vom Licht des Evangeliums und in demselben Augenblick schon irregeführt durch Schwarmgeister bedurften sie einer Erziehung zum Evangelium; und für diese religiös-sittliche Volkserziehung machte es einen Unterschied, ob man ein Recht bestehen ließ, aufhob oder doch milderte, welches der zügellosesten Willkür, der unbarmherzigsten Ausbeutung als Schirm gedient hatte. Anderseits erhob sich auch für die Herrschenden, Besitzenden die ethische Frage, ob sie Leibeigene behalten, die harten Forderungen, in denen sittliches Unrecht geschichtliches Recht war, ferner gegen ihre Unterthanen geltend machen, kraft ihres Rechts ferner „schinden und schaben“ dürften. Wir sahen, wie Urbanus Rhegius sich auf die christliche Bruderliebe berief, die mehr leisten müsse, als das Gesetz, das doch ein Freigeben der Sklaven nach gewissem Zeitraum gebot, um den Herren die Freigebung ihrer Leibeigenen ans Herz zu legen. Er mochte dabei übersehen, auf welche Schwierigkeiten die Änderung eines Rechts stoßen mußte, das doch die Grundlage für die wirtschaftliche Existenz vieler Herrschaften, ja, auch für die der Hörigen bildete. Die Bewältigung dieser Schwierigkeiten blieb freilich den Staatsmännern und ihren Räten befohlen. Aber der Geistesmacht

der Reformation wäre die Aufgabe zugefallen, den sittlichen Wert einer größeren persönlichen Freiheit auch für die äußeren Verhältnisse geltend zu machen, die Geister für eine befreiende That zu gewinnen und zu erziehen. Die Revolution hat die Reformation hieran gehindert, und zwei Jahrhunderte sind noch vergangen, bis diese soziale Frage durch Schaffung eines freien Bauernstandes gelöst worden ist [1]).

Trotz dieser durch die Lage ihr aufgedrängten Zurückhaltung blieb Luthers Vermahnung noch ein wohlwollendes Fürwort für die Abstellung mancher Beschwerden. Auch erteilt er einen treuen Rat, der, als der Aufstand gedämpft war, vielfach befolgt worden ist: aus dem Adel etliche Grafen und Herren, aus den Städten etliche Ratsherren zu erwählen und durch sie diese Sachen handeln zu lassen. Er hatte freilich gemeint, durch solche gütliche Verhandlung dem Blutvergießen zuvorzukommen, während doch „schreckliche Zeichen und Wunder, die diese Zeit her geschehen waren, ihm einen schweren Mut machten".

2.

Er wußte nicht, daß seine trüben Vorahnungen eben durch die Ereignisse überboten waren. Der Aufruhr war in Süddeutschland mit Ungestüm entbrannt, und unmittelbar vor der Abfassung seiner Vermahnung zum Frieden hatten die Bauern sich mit der grausamen Ermordung einer Anzahl Adeliger befleckt. Als Luther von dem Ausbruch der Empörung hörte, hielt er es für Pflicht, der Obrigkeit das Gewissen zum Kampf zu stärken. So entstand seine Schrift „Wider die mördischen und räubischen Rotten der Bauern" [2]).

Ihre Schärfe ist Luther oft zum Vorwurf gemacht. Es ist wahr, in ihr lodert das Feuer eines gewaltigen Zorns; aber derselbe stammt nicht nur aus der Erregung eines Moments; das Schlußwort spricht vielmehr den Grund jener Heftigkeit aus: „Dünkt

[1]) Hierbei denke ich an die Aufhebung der Leibeigenschaft in Ostpreußen durch König Friedrich Wilhelm I. im Jahre 1719. Stadelmann, Friedrich Wilhelm I. Leipzig 1878. S. 73. 76.

[2]) E. A. 24, 300.

das jemand zu hart, der denke, daß unträglich ist Aufruhr, und alle Stunde der Welt Verstörung zu erwarten sei." Ja, wie Luther es später noch mehr zuspitzet [1]), als rechte Barmherzigkeit erschien ihm das Dreinschlagen mit dem Schwert, da Gefahr drohte, daß bei unzeitiger Milde und zögerndem Hinhalten unermeßliches Blutvergießen entstände und so viele Witwen und Waisen würden. Und umgekehrt sei die Barmherzigkeit, welche die Gegner seiner Schärfe meinten, Grausamkeit, ein rechtes Kennzeichen dieses unseligen Prophetengeistes, der Geistliches und Weltliches vermengte, Rechte im Namen des Evangeliums forderte, und, wenn nach dem Recht gestraft werden sollte, Barmherzigkeit verlangte.

Dennoch übersah Luther in solchem Eifer nicht, daß der Aufruhr auch ein Gottesgericht war. Als ein solches hatte er es schon in seiner Vermahnung zum Frieden den Herren vorgehalten. Auch jetzt, da er sich ihres Strafamts aus dem Worte Gottes annahm, wollte er zwar der Obrigkeit nicht wehren, ohne vorhergehendes Erbieten zu Recht und Billigkeit die Bauern zu schlagen; es sei ihr Recht, und jene seien treulos, meineidig, ungehorsam geworden. Eines anderen aber versah er sich von einer christlichen Obrigkeit, die das Evangelium leiden wolle. Sie solle mit Furcht und demütigem Gebet zu Gott handeln und sich gegen die tollen Bauern zum Überfluß, ob sie es gleich nicht wert seien, zu Recht und Gleichem erbieten, um dann, wenn das nicht helfe, zum Schwert zu greifen. Um Erbarmen bat er besonders für die, welche sich aus Schwachheit, mochte diese auch eines Christen unwürdig sein, sich zu der Verbrüderung mit den

[1]) Sendbrief vom harten Büchlein wider die Bauern, E. A. 24, 317. 321 f. Vgl. Köstlin, M. Luther 7, 752. Selbst in der Zeit der Abfassung des Sendbriefs kann Luther von der Weinsberger Bluthat, die am 16. April stattfand, noch nichts gehört haben. Das zeigt die Antwort, die er E. A. 24, 322 auf den Einwurf erteilt: Die Bauern haben ja noch niemand erwürget. Hierdurch verstärkt sich noch der Beweis Köstlins in seiner Streitschrift „Wider Janssen". Der letztere möchte, wie vor ihm schon Jörg, Luther die Ermahnung zum Frieden schreiben lassen, nachdem er von jener That der Bauern gehört!

Aufständischen hatten drängen lassen, sowie für die, welche sich zu Gnaden ergeben würden, nicht nur für die Unschuldigen, sondern auch für die Schuldigen [1]). Wenn man die Verschiedenheit zweier Zeitalter außeracht lassen will, wird man dem Reformator seinen Aufruf zum Strafen und Dreinschlagen zum Vorwurf machen können. Aber er ist doch mitten im Zorneseifer auch Fürbitter für das arme verblendete Volk. Nie, auch im Ausbruch der Heftigkeit nicht verlöscht der Zug der Milde, des liebreichen Mitleids mit den Sündern, der gerade zu seiner evangelischen Sinnesart gehörte, wie er seinem Zeugnis vom Glauben an das göttliche Erbarmen in Christo entsprach.

Und deutlich läßt sich der Einfluß beachten, der von seiner Haltung, seinem Worte ausging. Für bemerkenswerte Versuche, die Empörten gütlich zu beruhigen, ist seine Ermahnung zum Frieden gleichsam die Grundlage, die orientierende Linie. Kurfürst Ludwig von der Pfalz übersandte in der Mitte des Mai 1525 Luthers Ermahnung zum Frieden an Melanchthon und Brenz, um von ihnen ein Gutachten zu erbitten. Von einem wohlwollenden Fürsten aufgefordert, nicht wie Luther von Volksführern am Vorabend des Aufruhrs um Rat ersucht, befanden sich diese Theologen in günstigerer Lage als Luther. Sie durften auf Friedensliebe, landesväterliche Weisheit rechnen und waren der Gefahr, Mißverständnisse zu erregen und Ansprüche zu steigern nicht ausgesetzt. Anderseits stand man noch mitten im hellen Aufruhr. So entsprach es den Verhältnissen, wenn die Gutachten im ganzen den Standpunkt der Verwahrung des Evangeliums, der Nächstenliebe gegen die Vermischung mit Rechtsfragen inne hielten. Auch so ließen sie auf die letzteren hier und da Lichtstrahlen aus dem Evangelium fallen.

Melanchthon riet dem Kurfürsten, gütig mit den verführten Unterthanen umzugehen, in der Bestrafung Maß zu halten und den Unschuldigen zurechtzuhelfen, indem er erinnerte, daß ein solches Verhalten auch recht fürstlich sei. Tritt hier die Milde des Beraters hervor, so war sein Urteil über die einzelnen Beschwerden

[1]) E. A. 24, 317. 333.

der Bauern, gleich dem Luthers durch das Bestreben beeinflußt, vor allem den Gehorsam gegen die Obrigkeit sicher zu stellen. So gelangte er dazu, auch solche Dinge zu rechtfertigen, welche den Bauern unerträglich geworden waren und teils mit verfehlten juristischen Gründen, teils mit der Forderung leidentlichen Gehorsams sich mit einer Aufgabe abzufinden, welche mehr Kenntnis des Volkslebens erforderte, als er besessen haben wird. In dem, was die Predigt des Evangeliums, die Zehntenfrage und die Leibeigenschaft betraf, folgte er Luthers Aussprüchen in der Vermahnung zum Frieden; an anderen Punkten überbot er Luther an Herbigkeit. Er, der Theolog, berief sich auf das römische Recht, nach dem jeder Eigentümer das Betreten seines Grundstücks untersagen könne, um die Forderung freier Jagdnutzung, in der doch wohl noch Erinnerungen des älteren deutschen Rechtes nachklangen, abzuweisen. Zu der Beschwerde über die erdrückende Belastung der Güter mit Zinsen und Gülten bemerkte er, daß dies eine weitläufige Sache sei, erinnerte aber doch an das apostolische Wort, daß niemand zu weit greife, noch seinen Bruder übervorteile im Handel, denn der Herr sei der Rächer über das alles (1 Thess. 4, 6). Am schroffsten aber kommt das durch so arge Erfahrungen bestimmte Urteil über das Volk in der Art zum Ausdruck, in welcher er sich zu den Beschwerden über parteiische Rechtsprechung und ungerechte Bestrafung äußert. Gewiß trafen diese Beschwerden einen der wundesten Punkte der damaligen Strafjustiz; aber Melanchthon erwidert, die Deutschen seien immer ein so ungezogenes, mutwilliges, blutgieriges Volk gewesen, daß man sie billig viel härter halten sollte. Anregung auf Reformen zugunsten des Volkes zu sinnen gab dagegen das, was er über den Wildschaden, über die Herausgabe von Almendwäldern, welche die Herren an sich gezogen, über Frondienste und die harte Abgabe des Todfalls sagte. Hier riet er nachzugeben, es sei gegen Gottes Gebot, arme Waisen zu berauben. Außerdem fügte er in einem besonderen Anhang Ermahnungen zum Maßhalten und zur Milde für die Fürsten hinzu [1]).

[1]) Corp. Ref. XX, 641. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 124. Hart-

Tiefer als Melanchthon war Brenz in das Verständnis der sozialen Frage eingedrungen. Er war stets in Fühlung mit der Entwickelung der Dinge in Süddeutschland geblieben, hatte, während es im Landvolk gährte, den Gehorsam gegen die Obrigkeit gepredigt, die christliche Freiheit eifrig gegen Mißverstand verwahrt und scharf das fleischliche Evangelium gezüchtigt, dessen Summa lautete: Schlag tot, gieb niemand nichts! Auch da, als in der ersten Hälfte des März die zwölf Artikel durch das Volk flogen, hatte er auf Ersuchen des Rats von Hall einer anfragenden Dorfgemeinde evangelische Belehrung über das Recht der Obrigkeit erteilt [1]). Selbst ein Götz von Berlichingen hatte ihn als eine Autorität citiert, als er die Bauern ermahnte, von ihrem Vorhaben abzustehen [2]). Und jetzt berief ihn Pfalzgraf Ludwig zu einer Beratung nach Heidelberg. Da Brenz verhindert war, zu kommen, reichte er wie Melanchthon ein schriftliches Gutachten ein.

Dasselbe ist gleich ausgezeichnet durch Weisheit, Sachkenntnis und Freimut. Es schärft den Herren das Gewissen, und während es das Recht der Obrigkeit verwahrt und von den Unterthanen fordert, auch Unrecht zu dulden und darin ihre Treue zu bewähren, wendet es sich zugleich an die Weisheit und an die christliche Billigkeit der Herren. So macht Brenz gleich Luther zwar den geistlichen Charakter der christlichen Freiheit gegen das Verlangen nach Aufhebung der Leibeigenschaft geltend, doch betont er das Christliche auch für die Herren: Ein christlicher Herr wird allerdings seine Leibeigenen gern entlassen; hat doch der Herr gesagt: was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen; macht doch das Gesetz Mosis den Sklaven nach sechsjähriger Dienstbarkeit frei. So lenkt die Berufung auf die Schrift immer wieder auf das Wort des Herrn zurück, auf welchem die reformatorische Lehre von der Nächstenliebe sich aufbaute, und zugleich nimmt

---

felder, Zur Geschichte des Bauernkriegs in Südwestdeutschland. Stuttg. 1884. S. 184 ff. Melanchthon schreibt Anfang Juni, daß er die Schrift abgeschickt habe. Corp. Ref. I, 748.

1) Hartmann, J. Brenz, S. 17.

2) Vgl. die interessante Rechtfertigung des Götz von Zöpfel in der Geschichte des Ritters. 1861, S. 749.

sie diejenigen alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen für die Frage der Leibeigenschaft als Hilfssätze hinzu, die, wenn auch an sich nicht beweisend, doch eine Analogie für die christliche Sittlichkeit einschlossen, und auf die wir Urbanus Rhegius schon im Februar 1525 zurückgreifen sahen [1]). Brenz nimmt sich ferner der Unterthanen wegen der Überbürdung mit Frondiensten und Gülten an; vor allem sei der Todfall hart, durch den Witwen und Waisen nicht nur den Vater sondern auch ihr Gut verlieren. Die Beschwerde über die oft willkürlich verhängten harten Strafen giebt ihm Anlaß zu der Warnung, die Obrigkeit solle die Person nicht ansehen; auch möge sie nach dem geschriebenen Recht und nicht willkürlich strafen. Zur Billigkeit redet er auch inbezug auf diejenigen Fälle, welche mit den Forderungen der Liebe nicht in so engem Zusammenhang standen; er, der Theologe, vertrat den Standpunkt staatsmännischer und landesväterlicher Weisheit, die durch das Wohlbefinden der ärmeren Unterthanen das Wohl des Ganzen mitverbürgt sieht. So möchte er z. B. die Frage nach dem Recht auf Wild- und auf Waldnutzung, auf Anteil an der Almende, den Gemeindeäckern und -wiesen, durch solche Weisheit lösen: die Unterthanen sollen zwar dem Wildschaden nicht mit Gewalt widerstreben, aber der Fürst soll durch eine Ordnung dem Schaden steuern; es sei doch eine größere Lust, wenn ein Feld mit schönem Korn daherlache, als wenn ein Hirsch mit schönem Geweih daherlaufe und das Korn verderbe. Auch möchte er der Gemeinde die Waldungen überlassen sehen, um aus denselben dem Einzelnen seinen Holzbedarf zu gewähren; die Verteilung der Almende befürwortet er, damit den Unterthanen auf einen grünen Zweig geholfen werde [2]).

So dringt der damals fünfundzwanzigjährige mit einer Weite des Blicks, einer Überlegsamkeit und die praktischen Verhältnisse im Auge behaltenden Weisheit von christlich-ethischen Grundforderungen aus in die Frage ein. Sein Ratschlag ist eine Probe dessen, was evangelischer Sinn im Bunde mit Einsicht für die

---

[1]) Stud. u. Krit. 1884, H. 2., S. 274.

[2]) Hartmann, Brenz S. 20 ff.

ärmeren Klassen unseres Vaterlandes in einer Epoche hatte leisten können, der es eben wegen der Fülle schöpferischer Gedanken und kraftvoller Impulse, wegen ihrer Sättigung mit religiösen Antrieben beschieden schien, auf mehr als einem Gebiet für alte Mißstände Abhilfe zu bringen und neue Anfänge zu setzen.

In dem Zeitpunkte, in welchem sie erstattet wurden, konnten indes die Gutachten der Theologen den Gang der Ereignisse nicht mehr hemmen. Der friedliebende Fürst, der sie sich erbeten hatte, war doch fünf Tage, nachdem er seinen Brief geschrieben, aus Heidelberg mit einem Heer ausgezogen [1]).

3.

Denn die Leidenschaft und der Taumel der Revolution trug es über alle Absichten des Wohlwollens, alle Versuche der Vermittelung davon. Dort, wo der Aufstand sich ausgebreitet hatte, nahm er auch denjenigen Landschaften und Gemeinden, die noch zurückhielten, die Fähigkeit der Selbstentscheidung. Die Obrigkeit war betrogen, wenn sie vertraute. Man knüpfte Verhandlungen an, traf Vereinbarungen, erhielt Versicherungen der Ergebenheit: dann erwies sich alles als unsicher. Das Gefühl der Solidarität der Interessen war zu stark, die Macht der Ansteckung zu unwiderstehlich, und eine werbende Agitation, welche den Zurückhaltenden mit Zusprache und Drohwort die Pflicht des Beitritts einzuschärfen wußte, zog auch solche Bauerschaften und Städte in die Bewegung, die keinen Grund zur Beschwerde, oder doch Aussicht auf gütliche Beilegung hatten [2]). So brachten auch die vom Wohl-

---

[1]) Hartfelder, S. 190.

[2]) Vgl. die Briefe, welche die Führer der Bauernhaufen an die Gemeinden schrieben, um sie zum Beitritt zu bewegen. Gleich apostolischen Schreiben fingen sie an, und als rechte Brand- und Drohbriefe hörten sie gewöhnlich auf. Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschwaben. (Bibl. des lit. Vereins in Stuttgart CXXIX.) Tübingen 1876. S. 71. Desselben Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs aus Rotenburg a. d. T. (In derselben Bibl. CXXXIX.) Tübingen 1878. S. 298. Die erstere dieser wichtigen Veröffentlichungen ist in der Folge mit: Baumann A, die zweite mit: Baumann B citiert.

wollen eingegebenen Vermittelungsversuche Enttäuschung, und statt der Versöhnung Erbitterung. An den Erfahrungen von Unzuverlässigkeit, Wortbruch und Untreue lernten auch wohlmeinende Männer unter den Fürsten und Herren den Pöbel verachten und das Wort sich zu Herzen nehmen, daß der Esel Schläge haben wolle.

Wie waren vollends die der Reformation feindlich gesinnten Herrschaften entschlossen, es den aufrührerischen, meineidigen, treulosen Bauern heimzuzahlen! Sie hätte Luther nicht nötig gehabt zum Dreinschlagen aufzufordern; sie waren ohnehin zur schärfsten Vergeltung entschlossen. In die Seele des Kanzlers Leonhard Eck, der die Maßnahmen des schwäbischen Bundes gegen die Bauern leitete, scheint nie eine Erwägung gekommen zu sein, ob nicht Pflicht oder doch Klugheit gebiete, Milde und Gnade zu üben. Er haßte die Bauern durchaus, für ihre Forderungen hatte er nur Abwehr, Verachtung, Spott.

Bei ihm und anderen katholischen Herren hing diese Feindseligkeit des Urteils, der fast völlige Mangel an Verständnis dafür, daß es eine soziale Frage des Bauernstandes gebe, und daß der Aufruhr aus dieser einen großen Teil seiner Kraft entnehme, mit der Feindschaft gegen die Sache des Evangeliums zusammen. Hatte man schon in der Gährung vor dem Ausbruch eine Folge der lutherischen Ketzerei erblickt, war schon 1524 den Kenzingern erklärt, Luthers Opinion verführe zum Aufruhr und Bundschuh [1]), waren die evangelisch Gesinnten in Baiern schon 1522 als politisch gefährlich verfolgt worden, so stand nun, als der Aufruhr losgebrochen war, das Urteil trotz aller Verwahrungen Luthers und der reformatorischen Männer fest, daß alles Unheil eine Folge des lutherischen ketzerischen Glaubens sei. Man erkannte wohl das religiöse Moment der Bewegung, aber man besaß nicht die Fähigkeit, oft auch nicht den Willen, zwischen Luther und den „Mordpropheten" zu unterscheiden. Bald wurde Luthers Traktat von der christlichen Freiheit, bald sein Buch von der babylonischen Gefangen-

---

1) Hartfelder, Zur Geschichte des Bauernkriegs in Südwestdeutschland. 1884. S. 271.

schaft beschuldigt [1]), bald auf Luthers Anhang und die „lutherischen Pfaffen“ hingewiesen [2]). Unter die „abtrünnigen Verführer“ wurden Luther und Thomas Münzer in einem Zuge gezählt [3]). Die Donauwörther Chronik läßt Luther gar die zwölf Artikel „den Bauern fürstellen“ [4]). Nannte doch damals selbst der humanistisch gebildete Jurist Zasius in Bekümmernis und Zorn über die sozialen Wirren Luther das nichtswürdigste unter allen zweibeinigen Geschöpfen [5]). Da diese Feindseligkeit sich auch in den Staatsmännern zu einer fanatischen Verurteilung der Reformation als der Wurzel alles Übels verfestigte, so war ihr Verhalten, als es zur Bestrafung kam, dadurch bestimmt: sie gedachten, durch blutige Strenge das Evangelium ins Herz zu treffen.

So empfing der Kampf sein Gepräge; die Verluste der Bauern wurden so groß nicht durch den Widerstand, den sie entgegensetzten, sondern weil die Fliehenden ohne Gnade niedergemetzelt wurden. Da war es wieder Luther, der nach der Schlacht bei Frankenhausen, in der 8000 Bauern umkamen, durch sein Wort

---

1) Baumann, A. S. 57. 85. 250. 279. 306 f.

2) Ebend. S. 181. 377. 379. 419.

3) Ebend. S. 305.

4) Ebend. S. 250 f. Der Pfarrer Heinrich von Pflnmmern betitelt sein Werk schlechthin: „Etwas ein Wenig von der allergrausamlichsten, unerhörtesten, unevangelischsten, gottlosesten, ketzerischsten und verführerischsten Luthery, die sich verlaufen hat ungefähr vom 1523. Jahr bis jetzt in das 1544. Jahr.“ Baumann, A. S. 306, Anm. Auch die Urteilslosigkeit Vollcyrs ist für die Chronisten der Zeit kennzeichnend. Hartfelder S. 132, Anm. 1. Überhaupt sind die Urteile in den Chroniken nur für ihre Verfasser, nicht aber für die Einsicht in die Dinge von Wert, und an dieser Beschränktheit des Wertes nimmt auch die Darstellung, sofern sie durch das falsche Urteil beeinflußt ist, teil. Was will z. B. die Erzählung der Anfänge des Aufruhrs im Stift Kempten bei dem Chronisten bedeuten (Baumann, A. S. 379 f.), wenn man aus den Akten selbst, aus den Beschwerden der Gotteshausleute und der Antwort des Fürstabt Sebastian herausliest, um welche konkreten Dinge es sich handelte! Baumann, Akten S. 51 ff.

5) Hartfelder, S. 328, nach Zasii ep. p. 97. Zu beachten ist, daß Zasius, der anfänglich Luther warm zugestimmt, dann sich ihm, seit der Kampf prinzipieller geworden war, entfremdet hatte, unter dem verstimmenden Druck längerer Krankheit stand.

eingriff, indem er die Herren vor Überhebung warnte und sie bat, den Gefangenen und denen, die sich ergäben, gnädig zu sein, wie Gott jedermann gnädig sei, der sich ergebe und vor ihm demütige [1]). Ähnlich erinnerte Brenz, indem er die zu große Härte tadelte, daran, daß die Obrigkeiten nicht Wölfe, sondern Hirten in der heiligen Schrift genannt würden. Jubel und Freude dagegen wurde nach den blutigen Niederlagen der Bauern da laut, wo man von Niederwerfung der lutherischen Ketzerei träumte. Einen Leonhard Eck erfüllten nur Triumphgefühle, als er von dem Bluttag von Zabern hörte, wo der Herzog von Lothringen die Bauern aufs Haupt geschlagen hatte, und die Knechte nach dem Sieg Tausende wehrloser Gefangener abgeschlachtet hatten [2]). Mit furchtbarer Befriedigung schrieb er damals, der Herzog von Lothringen habe am Rhein „eine große Stille gemacht“ [3]). Und derselbe kalte Fanatismus des Hasses tritt uns in den Aufzeichnungen der meisten Chronisten entgegen, sofern sie Gegner der Reformation sind [4]). Der Weißenhorner Nikolaus Thoman rechnet mit erkennbarer Genugthuung die Erfolge des Lothringer Herzogs zusammen: „Summa Summarum 26000 erstochen, ob 300 die Köpfe abgeschlagen“, um den Sieger von Zabern mit Gottfried von Bouillon zu vergleichen: immer hätten sich die Lothringer Herzöge christlich gehalten und der christlichen Kirche viel Gutes erwiesen [5]). Ein in jenen Tagen entstandenes Gedicht feiert den Lothringer als „vil frumen her“ mit dem Segenswunsch:

„Das geb dir got den rechten lon
well dir sin gnad zusenden,
daß mügst allzit gar wol beston
und din fürsatz vollenden,

---

1) E. A. 65, 22. Köstlin, Martin Luther I, 750.

2) Hartfelder, S. 130 f. Nach Angabe des katholischen Berichterstatters Volcyr waren 16242 Bauern in und um Zabern getötet, dazu auf der Flucht noch 1500. Hartfelder urteilt, daß die Zahl der Umgekommenen noch größer gewesen sei.

3) Eine Ausnahme macht die Gebweiler Chronik. Um so schwerer wiegt ihr Urteil über die Edlen von Ensisheim. Hartfelder, S. 57.

4) Baumann, A. S. 117.

5) Hartfelder, S. 133.

die lutheri ganz dilgen ab,
die buren bringen an bettelstab
die sich dorin sint geben [4]).

Diese Anschauungen sind tief in das katholische Volk eingedrungen. Bis auf diesen Tag heißt im Volksmunde die Stelle, an der die siebzehntausend Opfer von Zabern bestattet wurden, die Ketzergrube [1]).

4.

Noch schneidender tritt diese unbarmherzige Härte in den Strafprozessen hervor, welche auf die Niederwerfung des Aufstandes folgten. Die Feindseligkeit gegen die Reformation ließ die Sieger zum großen Teil ihre Urteile mit Blut schreiben. Ihre Justiz kannte nur Vergeltung und zehnfältige Rache.

Das geltende Strafrecht bot dieser Feindseligkeit nur zu viel Handhaben. In der letztverflossenen Epoche, im fünfzehnten Jahrhundert, hatte die rücksichtslose Energie, mit welcher sich die Ordnungen und Gemeinschaften im verfallenden Reich gegen Zügellosigkeit, Entartung und Frevel zu wehren hatten, auf die Strafmethode zurückgewirkt. Dieselbe hatte stets ihre Härten gehabt; jetzt wurde sie mit der Zunahme der Verbrechen noch rücksichtsloser, schroffer. Der Humanismus hat hieran nichts geändert. Nirgends im Reich strafte man vielleicht härter als in Nürnberg, dieser Pflegestätte feiner Bildung, deren Patrizier zum Teil Gelehrte und Dichter waren. Aufruhr wurde hier mit dem Schwert, Verrat an der Stadt mit Vierteilung bestraft. Für den Diebstahl war eine Abstufung vorgesehen, deren erster Grad im Aushauen, deren letzter im Lebendigbegraben bestand, denn so war es für Weibspersonen bestimmt, die an den Galgen zu henken die Scham verbot. Gnade war es, wenn man den Münzfälscher, welcher des Feuertodes schuldig war, enthauptete; Gnade, wenn man dem berühmten Bildschnitzer Veit Stoß, der einen Schuldbrief gefälscht, durch die Backen brannte, denn anfänglich wollte man ihm die Augen ausstechen, aber — es baten so viele für ihn; Gnade,

---

[1]) Hartfelder, S. 135.

wenn auf Fürbitte des Erzbischofs von Magdeburg ein Mordversuch mit Augenausstechen geahndet wurde [1]), denn sonst pflegte man Mörder mit dem Rad hinzurichten, eventuell vorher öffentlich auszuschleifen, und, wenn sie des Giftmordes schuldig waren, mit glühenden Zangen zu zwicken [2]).

So war es auch hier die vergangene Periode, welche auf diese letzte traurigste Behandlung der sozialen Frage einwirkte. Aber viele Obrigkeiten belastet die Schuld, daß sie ihre Unterthanen, die großenteils irre geleitet und vom Taumel des Aufruhrs fortgerissen waren, gleich Verbrecherrotten behandelten, und daß ihren Gerichtstagen nichts von Selbstgericht beigesellt war, nichts von der Erkenntnis, daß eine so schwere gemeinsame, zum großen Teil auf die Schultern der Herrschaften verteilte Schuld andere Mittel der Sühne als das Abschlagen vieler Bauernköpfe verlangte. Die österreichische Regierung erwarb sich damals den Ruf, an unerbittlicher Strenge es den anderen zuvorzuthun. Ihre Vertreter fällten in Ensisheim ein Bluturteil nach dem anderen bei einem oft allzu eilfertigen, formlosen Verfahren; bald ging die Rede um, an Ensisheim sei sein Name nicht verloren. Ein den Bauern feindlich gesinnter Chronist giebt doch, indem er diese Vorgänge erzählt, seinem Unwillen Ausdruck und ruft Gottes Barmherzigkeit auf dies „elende betrübte Wesen" herab [3]). Aber dasselbe dauerte 1526 noch fort. Vielleicht war es eine Folge dieser Massenhinrichtungen, daß in eben diesem Jahre die Pest in der Stadt ausbrach [4]).

Der Geist der alten Blutrache schien vollends wieder aufzuleben, als man zur Bestrafung der Unthat schritt, welche die

---

[1]) Der Fürbitte war auch in der Zeit der barbarischen Strafjustiz eine weitgehende Berücksichtigung eingeräumt.

[2]) Brunnenmeister, Die Quellen der Bambergensis S. 69 ff. Analoge Bestimmungen auch in der Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 und der brandenburgischen Halsgerichtsordnung von 1516. Vgl. Zöpfl, Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karl V. 1876 (synopt. Abdruck der beiden genannten Halsger.-O. und der Carolina nebst den Entwürfen. S. 106. 140. 146. 160. 164.

[3]) Die eben erwähnte Gebweiler Chronik. Hartfelder, S. 57.

[4]) So vermutet Hartfelder ebendas.

Bauern am 16 April 1525 vor Weinsberg verübt hatten. Vergegenwärtigen wir uns diese Vorgänge; für eine sittliche Schätzung des Geschlechts jener Zeit sind auch diese furchtbaren Bilder lehrreich.

Bei der Erstürmung der Stadt Weinsberg hatten die Bauern den Grafen Helfenstein und fünfzehn Adelige zu Gefangenen gemacht. Sie hatten über die Männer, die sich tapfer verteidigt hatten, die Strafe verhängt, welche die Landsknechte bei ehrlos Gewordenen anwendeten [1]): sie durch die Spieße gejagt. Ein Pfeifer, der oft an des Grafen Tisch gesessen hatte, spielte, mit des Herrn Federhut geschmückt, dazu auf: Du bist lange genug Graf gewesen, und ich habe dir oft zum Tanze aufgepfiffen; jetzt will ich auch Graf sein und erst den rechten Tanz pfeifen. Die Gräfin ward gezwungen, ihr dreijähriges Knäblein auf dem Arm, dem Todesgang ihres Gemahls zuzuschauen. Die rohen Gesellen behandelten sie so, daß ein Chronist sagt, es würde kein Wunder sein, wenn ihr adelig Gemüt verschwunden wäre. Sie nahmen ihre Kleinodien und die Kleider bis auf den Rock; ein Wirt aus Teckingen, der dem Grafen den ersten Stich gegeben, schmückte sich mit seiner damastenen Schaube und fragte die Gräfin, wie er ihr so gefalle. Ein anderer stach nach dem Kinde und verwundete es, obschon leicht; andere schmierten ihre Spieße mit dem Fett der Erstochenen [2]). Alles, was das Volksleben an Haß, Leidenschaft, Gemeinheit, Untreue in sich barg, war mit dieser Einen That ans Licht getreten.

Aber ebenso zügellos war die Leidenschaft und Roheit, welche den Verwandten, den Standesgenossen rächte. Truchseß Georg, der Vetter des erschlagenen Grafen Ludwig von Helfenstein, ließ den Pfeifer Nunenmacher, der damals aufgespielt, an einen Baum binden, so daß er um den Stamm in der Entfernung von zwei Schritten laufen mochte. Dann ward anderthalb Klafter vom Stamm Holz ringsumher aufgeschichtet und der Unglückliche durch

---

1) Baumann, A. S. 89.

2) Obige Darstellung aus den Quellen bei Baumann A. Die Stellen im Register unter „Weinsberg, Mord des Adels".

langsames Rösten getötet. Der Truchseß hatte mit anderen Grafen und Herren selbst ein jeglicher ein großes Scheit an das Feuer getragen. Auch Weinsberg traf grausame Vergeltung. Der Ort wurde samt den Dörfern im Thal, achtzehn an der Zahl, bis auf wenige Häuser zu Pulver verbrannt, nachdem die Kriegsleute des Bundes genug „gewürgt, gehenkt, geköpft, gestochen"; man beließ absichtlich, als wollte man den Bann des Alten Testaments in seiner ganzen Strenge verhängen und von dem verfluchten Orte nichts verschonen, das Vieh in den Ställen; weithin hörte man die Tiere in ihrer Todesangst brüllen. Aber nicht genug dies alles. Noch 1526 feierte die Rache ein furchtbares Gedächtnis des Mordes der Edelen, indem man eine Anzahl Bauern — der Chronist sagt „etwan viel" — im Beisein ihrer Weiber und Kinder durch die Spieße jagte. Es war am heiligen Ostertag [1]).

Der Versuch, eine Geschichte der christlichen Nächstenliebe zu schreiben, darf an solchen Vorgängen nicht vorübergehen. Einzelnen Wirkungen gegenüber hat sie auch die tiefen Schäden aufzudecken, welche fragen lassen: Gab es noch Barmherzigkeit auf Erden? Und auch die wirklichen Leistungen werden die Spur der Erkrankungen der Volksseele, der Trübungen der Volkssittlichkeit irgendwie an sich tragen. Denn in einzelnen Persönlichkeiten wird sich Nächstenliebe hoch über den Durchschnittscharakter der Gesinnung der Zeitgenossen erheben, und so ragt Luther mit einer Schar evangelischer Mitzeugen und solcher Persönlichkeiten, welche die evangelische Wahrheit tief in sich aufgenommen hatten, weit hinaus über die Mitlebenden. Aber für die Mission im Volksganzen ist der Einfluß der Nächstenliebe von dem sittlichen Zustande der Gesamtheit abhängig, durch das Ganze der sittlichen Gesinnung, durch die Fähigkeit zu lieben bedingt; und für die Frage, warum die Reformation für gewisse Gebiete, besonders auch die Besserung der Lage des armen Mannes, nicht so viel geleistet, wie ihr Prinzip in sich schloß, gewinnen wir nur durch den Blick auf die sittlichen Zustände ein billiges Urteil. Sie hob ihre Arbeit am Volksleben an, als dasselbe im Niedergang begriffen war; und gleichzeitig mit

---

1) Baumann, A. S. 585. 627. 677. 268.

ihren Anfängen entfesselte die soziale Revolution die Leidenschaften und beschwor einen Kampf, der den für die zarte Pflanze der Nächstenliebe wenig bereiteten Boden noch härter trat und so allen Bestrebungen, auf Soziales vom Geist des Evangeliums aus einzuwirken, eine lange währende Hemmung bereitete.

Dennoch ist der Einfluß desselben nicht zu verkennen. Mehr Milde hatten die Überwundenen doch in den evangelischen Gebieten und vonseiten der Herren, die dem Evangelium geneigt waren, zu erwarten. In Kursachsen und Hessen blieben doch die Hinrichtungen auf wenige Rädelsführer beschränkt; Kurfürst Johann und der leidenschaftliche Landgraf Philipp von Hessen entließen ihre Gefangenen zu Tausenden [1]), und in den deutschen Reichsstädten wurde im Strafen ebenfalls Maß gehalten, auch in Nürnberg, trotz seines harten Strafrechts [2]).

5.

Zugleich mit der inneren, ethischen Schädigung fallen die herbsten äußeren Verluste, die tiefsten Einbußen der Volkswohlfahrt und des Nationalvermögens als eine Folge des unseligen Krieges ins Gewicht. Das Verderbliche einer sozialen Revolution läßt sich an ihnen gleichsam mit Ziffern messen. Wieviel Arbeit war nötig, um über soviel Trümmern des Wohlstandes einen neuen Bau aufzuführen, da, wo um das Nötigste gekämpft und hart gearbeitet ward, die aus dem Evangelium stammende, ethisch veredelte und verfeinerte Betrachtung sozialer Verhältnisse aus der Welt der Gedanken in die Wirklichkeit überzuführen!

Auf dem Bauernstand beruht ein so erhebliches Teil der allgemeinen Wohlfahrt, und in diese waren eben durch den Krieg fühlbare Lücken gerissen. Man schätzte die Zahl der Erschlagenen auf hunderttausend [3]); die Donauwörther Chronik spricht sogar von 120000 getöteten und 50000 landflüchtigen Bauern, deren viele

[1]) Köstlin, M. Luther I, 749. 753.

[2]) Kamann, Nürnberg im Bauernkrieg. Jahresbericht der Kreisrealschule in Nürnberg 1877/78. S. 10. 12. 14. 39. Anders ging es in Bamberg zu! S. 27 f.

[3]) Baumann, A. S. 307. 408.

„groß Hab und Gut besessen" [1]); denn der Aufstand hatte in seinem Verlauf auch die Besitzenden mit fortgerissen. Das waren sämtlich arbeitsfähige Männer, welche der Feldbau nicht entbehrt haben kann ohne einen fühlbaren Rückgang. Man darf fragen, ob nicht die folgenden Notjahre durch diese Einbuße an Arbeitskräften zum Teil mit verursacht worden sind.

Und viel Jammer und Elend blickt, nur teilweise von Chroniken gemeldet, durch diese großen Verlustziffern hindurch! Die Mehrzahl der Getöteten mochte aus Familienvätern bestehen. Noch heute ergreift es uns, wenn über das Los ihrer Weiber und Kinder beiläufig eine Nachricht erhalten ist. In Würzburg und in der Umgegend, wo das Racheschwert des Bischofs unter den Bauern aufgeräumt hatte [2]), kam es vor, daß Frauen und Kinder Hungers starben oder erfroren, und daß an etlichen Orten viele Meilen weit kein Haus mehr stand, weil alles verbrannt und verderbt worden war [3]). Die einzige Zuflucht, an der es Erbarmen für die vom Schrecknis der Rache Gescheuchten, Speise und Trank für die Verschmachtenden gab, bildeten die fürs Evangelium gewonnenen Reichsstädte [4]).

Nach diesen schwersten Schlägen, die bis ins Mark der Volkskraft drangen, folgen dann die Einbußen am Nationalvermögen. Ungeheuere Werte waren vernichtet. Anfangs beschränkt auf die kurze Strecke längs der Schweizergrenze und dem Bodensee, hatte der Aufstand schon zu Anfang des Jahres 1525 das ganze Gebiet zwischen Donau, Lech und Bodensee ergriffen, um dann Ober- und Unterfranken wie auch Thüringen und angrenzende Gebietsteile Hessens und Sachsens zu überfluten und noch weiter vorwärts bis nach Pommern und Ostpreußen sich fühlbar zu machen. Auf diesem weiten Landstrich war wie von Barbarenhorden gewütet. Die Bauern hatten zahlreiche Schlösser der Adeligen zer-

---

[1]) Baumann, A. S. 270. Über die jammervolle Lage dieser „Ausgetretenen" vgl. Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter II, 8 f.

[2]) Köstlin, M. Luther I, 749.

[3]) So erzählt die Weißenhorner Historie, Baumann, A. S. 112.

[4]) Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I, 267. Medicus, Geschichte der evangel. Kirche in Baiern, S. 17. Kamann, S. 28.

stört, Klöster geplündert und ausgebrannt, als Opfer des Kampfes und der Rache waren ganze Dörfer in Flammen aufgegangen. Ein Teil des Nationalvermögens lag in Asche [1]).

Und ein großer Teil dieser Verluste fiel auf die Urheber, die Bauern und ihre Familien, aufs empfindlichste zurück. Denn die Obrigkeiten schufen sich in Strafgeldern, die auf die einzelnen Feuerstätten verteilt wurden und meist 4—6 Gulden (60—90 Mark) betrugen, durch Einziehungen des Vermögens Hingerichteter und Ausgetretener, d. i. flüchtig Gewordener einen Ersatz des erlittenen Schadens. Die der Teilnahme am Aufruhr überführten Städte wurden ebenfalls hart betroffen, mochten sie auch leistungsfähiger und reich genug an betriebsamen Kräften sein, um den Schlag zu überwinden. Für die Schwere desselben mag Mühlhausen in Thüringen als Beispiel dienen, welches 120000 Gulden (ungefähr 1800000 Mark nach heutigem Geldwert) zu entrichten hatte und sich genötigt sah, die in seinem Besitz befindlichen Dörfer zu verpfänden, während der Stadt zugleich auferlegt ward, dem Klerus und den Nonnen ihre sämtlichen Einkünfte zu erstatten, die Türme und Mauern abzubrechen und alle Wehr herauszugeben [2]). Ähnlich erging es kleineren Städten in Süddeutschland, wie Leipheim.

Hart und erdrückend für Witwen und Waisen wie für die Familien der Flüchtigen wurde vollends die Einziehung der Güter. Lange Register dieser Kategorie nebst Inventar und Taxe ihres Besitzes sind aus den Archiven wieder hervorgezogen und geben uns einen deutlichen Einblick in die ökonomischen Verhältnisse der süddeutschen Bauern und in die Bedeutung der über sie verhängten

---

[1]) Die Aufzählung der durch die Bauern im Allgäu zerstörten Klöster und Schlösser bei Baumann, A. S. 253. Die Klöster der Grafschaft Mansfeld ebend. S. 269. Die Donauwörther Chronik berechnet die Zahl der zerstörten Klöster und Schlösser auf mehr als 200. Ebend. S. 270. Der Schaden, welcher durch den Brand eines reichen Cisterzienser Klosters verursacht war, ward auf 30000 Gulden (450000 Mark nach heutigem Geldwert etwa) geschätzt. Hartfelder, S. 286. Charakteristische Zerstörungsscenen Baumann, A. S. 338. 382 f. 385. Hartfelder, S. 26. 38. 93. 156. 214 ff.

[2]) Baumann, A. S. 114.

Strafe. Da gab es Nichtshäbige, die nur ein Weib und ein Häuflein Kinder hinterließen; von einem andern, dem das Haupt abgeschlagen, wird vermerkt: „Hat nichts, ist mehr schuldig, denn sein Vermögen ist“; Beschlag ist auf das Vermögen eines Dritten gelegt, das nicht mehr als 3 Gulden (etwa 60 Mark) Wert hat; und dann kommen auch stattliche Bauerngüter zur Einziehung, denn der Schultheiß des Abts von Schönthal besaß Ländereien im Wert von 500 Gulden (heute ungefähr 7500 Mark), und der Schultheiß von Schwabach wurde mit seinen 110 Morgen Acker- und Gartenland Wiesen und Weinbergen auf 1400 Gulden (etwa 21 000 Mark) abgeschätzt. Innerhalb dieser Unterschiede völliger Armut und behäbiger Wohlhabenheit sind alle Zwischenstufen vertreten; doch erreicht der Besitzstand der Mehrzahl nicht die Höhe von 100 Gulden (ungefähr 1500 Mark). Alle diese Güter, der halbe Morgen Weingarten des Armen wie die Hufen des Reichen verfielen als Bußen [1]). Den Weibern und Kindern verblieb das Los völliger Armut.

Leider war mit solchen Strafen auch der Habgier eine Thür geöffnet. Von einem Beamten des Fürstabts von Kempten erzählen die Akten, wie er einem gefangenen Bauern, den er für wohlhabend hielt, zusetzte. Rappenschech, rief er ihm zu, du mußt sterben, das Urteil ist gefällt. Da steht der Nachrichter; möchtest du nicht 200 Gulden für deinen Kopf geben? Der Bauer versicherte, er besitze nicht so viel. Man ging im Angebot auf 100 Gulden, dann auf eine beliebige Summe Geld herunter. Aber der Unglückliche hatte nur einen Malter Hafer. Sein Dränger warf ihn wieder in den Turm; der Bauer schrie zu Gott um Recht, aber jener rief höhnend: „Und wenn dir Gott auf dem Rücken säße, du möchtest aus dem Turm nicht kommen, denn allein durch Gnaden meines gnädigen Herrn von Kempten!“ [2]) So widerlich cynische Geldgier, so brutale gottlose Grausamkeit an derselben

---

[1]) Die Listen bei Baumann, Akten zur Geschichte des Bauernkriegs aus Oberschwaben. Freiburg 1877. S. 361 ff.

[2]) Baumann, Akten S. 394. Auch in Bamberg mischte sich Geldgier und Haß gegen die Evangelischen in die vom Bischof veranlaßte Bestrafung. Die Nürnberger meinten, daß dies türkischer Brauch sei. Kamann, S. 27.

Stätte, an der sich seit Jahrzehnten die Unterthanen über Druck, Vergewaltigung, Ausbeutung beschwerten, war doch ein Symptom, das auf die Vorgeschichte des Aufruhrs zurückschließen läßt.

Aber auch abgesehen von solchen Ausartungen trug die Bestrafung der Bauern den Charakter grausamer Vergeltung und einer unweisen Reaktion. Es ging aus ihr nicht hervor, daß die Regierungen eine Lehre aus dem Aufruhr genommen hätten. Vielmehr war zu fürchten, daß die so schonungslos ausgenutzte Gunst des Sieges auch der Besinnung auf Reform der Lage des Bauernstandes im Wege stehen werde.

6.

Schon die Versuche einer Vereinbarung stießen auf Hemmnisse. Basel hat sich damals bemüht, eine solche zustande zu bringen; aber die österreichische Regierung wußte hinzuzögern, indem Ferdinand seine Zustimmung so lange zurückhielt, bis der Waffenstillstand abgelaufen war. Aufs neue brach der Aufstand los, um abermals niedergeworfen zu werden. Die Bauern hatten es nur der Vermittelung Basels und des Markgrafen Philipp zu danken, daß, während das Schwerste sie bedrohte, ein Vertrag zu Offenburg zustande kam. Derselbe gewährte den Bauern außer dem Versprechen, Beschwerden gegen die Amtleute zu untersuchen und nach Befinden abzustellen, nur die Milderung einiger Strafbestimmungen. Er setzte fest, daß Witwen vom Strafgelde frei sein, Reiche für den Armen bei Abtragung dieses Geldes mit eintreten, die Güter Hingerichteter nur für die Hinrichtungskosten in Anspruch genommen, im übrigen den Erben zufallen sollten. Dagegen behielt sich die Obrigkeit harte Bestrafung der Rädelsführer vor; in den kirchlichen Dingen machte sie nicht das mindeste Zugeständnis, auch der sozialen Fragen und Beschwerden wurde nicht ferner gedacht. Die Aufgabe, welcher allein die Regierung mit Eifer bis ins Jahr 1526 oblag, bestand im Fällen und Vollstrecken von Todesurteilen [1]).

Auch die Angelegenheit der Hörigen des Fürstabts von Kempten

1) Hartfelder, S. 359 ff.

wollte nicht vorwärts rücken. Wie alt waren doch ihre Beschwerden! Schon im letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhundert war über sie verhandelt, waren Unruhen entstanden. Dann hatten die Unterthanen die alten Klagen in neunzehn Artikel verfaßt dem Fürstabt Sebastian im Januar 1525 wieder vorgetragen [1]). Ihre „demütige und unterthänige Bitte“ war erfolglos geblieben. Nun hatten sie durch ihren Anteil am Aufstand sich ins Unrecht gesetzt.

Der Fürstabt konnte jetzt vor dem bündischen Schiedsgericht in Memmingen gegen sie als Kläger mit einer langen Reihe schwerer und ohne Zweifel begründeter Beschuldigungen auftreten; er konnte den Antrag stellen, ihnen die Güter, welche sie vom Gotteshause zu Lehn hatten, wieder zu nehmen, da sie dieselben verwirkt, und sie zur Zahlung der Strafen und Bußen, zur Restitution der geraubten Güter, sofern sie noch vorhanden, und zu doppeltem Ersatz des Wertes der verbrannten und verwüsteten anzuhalten [2]). Die Verantwortung der verklagten Kemptner Gotteshausleute vor demselben Schiedsgericht läßt dagegen erkennen, daß der Sinn der Bauern nicht gedemütigt war. Sie setzten Anschuldigung gegen Anschuldigung. Sie erinnerten daran, daß seine fürstlichen Gnaden mit aufgehobenen Fingern bei seiner fürstlichen Würde, Ehrbarkeit und Frömmigkeit zugesagt, alle ungebührlichen Beschwerden abzuthun und hierzu die ganze Landschaft bis Lichtmeß, 2. Februar 1524, zu berufen. Während sie nun auf solche tröstlichen und gnädigen Zusagen Huldigung gethan, seien doch alle Verhandlungen mit ihrem Herrn vergeblich gewesen, und so hätten sie gehandelt nach dem gemeinen Spruch: Brichst du Glauben gegen mir, bin ich nit schuldig, Glauben zu halten gegen dir. Vor vielen Jahren sei ihnen und ihren Vorfahren von Gott und allem gemeinen, päpstlichen und kaiserlichen Recht Freiheit ihrer Person wie ihrer Güter verliehen; an dieser ihrer Freiheit habe der Herr von Kempten sie geschwächt und vergewaltigt, sie in Eisen geschlagen, mit Geldstrafen, Sakramentsentziehung bedrückt, mit Steuern und Schatzungen beschwert und ihren Stand härter und ärger gemacht, denn den

---

[1]) Baumann, Akten S. 51 ff.

[2]) Ebend. S. 329 ff.

von Knechten und Hunden. Und obwohl schon vor dreißig Jahren die löblichen Bundesstände durch ihre Verordneten einen Versuch zum Ausgleich gemacht, mit der Verabredung, daß ein freier Zinsmann ein solcher bleiben solle, so sei von dem gnädigen Herrn dem nie nachgelebt, sondern es seien viele hundert Personen mit Verhaftung und Einkerkerung mit „Stöcken und Plöcken" gezwungen und gedrungen, ihren Stand zu verlassen und sich in einen ärgeren, nämlich den der Unfreiheit zu begeben. So solche Beschwer je länger je mehr eingerissen, hätten sie, als der jetzige gnädige Herr zum Prälaten erwählt sei, solche in aller Unterthänigkeit und Demütigkeit zu erkennen gegeben, und auf geschehene gnädige Zusage hätten sie gehuldigt in Ansehung, daß einem jeden Menschen, zuvor einem geistlichen Prälaten nichts besser anstehe, denn seine Zusage zu halten. Enttäuscht und bedroht seien sie dann zum Bündnis geschritten. Seine Gnaden möchten sich den Schaden an Schlössern und dem Gotteshaus selbst beimessen. Zum Schluß bitten sie „unterthänigst und demütigst", ihnen zu einem rechtlichen oder gütlichen Austrag zu verhelfen [1]). Derselbe ist denn auch 1526 durch den schwäbischen Bund zu Memmingen und von einigen Edeln zu Martinzell vermittelt worden, „in welchem Vertrag dem Gotteshaus einige Gerechtigkeiten gemindert sind, doch nicht viel" [2]).

Dem Einfluß mächtiger, dem Evangelium gewonnener Städte, wie Basel und Straßburg, waren die spärlichen Fortschritte zu danken, welche dennoch hier und da die soziale Reform gewann. Zum Teil fielen ökonomische Interessen für ihr vermittelndes Wirken ins Gewicht; es mußte ihnen daran liegen, für Bauerschaften, die auch ihnen zu irgendwelchen Leistungen pflichtig waren, so viel Freiheit und Vermögen zu retten, daß dieselben nicht zugrunde gingen. Aber auch die sittlichen Gesichtspunkte wirkten mit, die unter dem Einfluß des Evangeliums hervorgetreten waren. Man ersieht dies besonders aus einem Vertrag, der durch die Vermittelung der genannten Städte zwischen dem Markgrafen Ernst

---

1) Bauman, Akten S. 335.

2) Baumann, A. S. 388.

von Baden und seinen Bauern im September 1525 zu Basel zustande kam. Derselbe war doch für die Bauern nicht zu ungünstig. Man gewährte ihnen vor allem die Predigt des Evangeliums nach der heiligen Schrift, damit sie von Laster, Aufruhr, Sünde und Üppigkeit abgewandt und zu gutem Gehorsam erzogen würden. Die Aufhebung der Leibeigenschaft wurde in Aussicht gestellt, wenn das Haus Österreich seine Unterthanen frei geben wurde. Von drückenden Abgaben wurde der Sterbefall und das Strafgeld, welches für Ehen zwischen Freien und Hörigen gezahlt wnrde, abgeschafft. Auch inbezug auf die Jagd und die Holznutzung erfolgten einige wesentliche Zugeständnisse. Für Frondienste sagte man wenigstens Verköstigung oder ein Äquivalent zu. Von noch größerer Bedeutung war es, daß überschuldete Güter an den Lehnsherrn zurückgegeben werden durften, nur daß die schon verfallenen Zinsen abzutragen waren; ferner, daß die Herrschaften die Abgaben erlassen sollten, wenn Kriege oder Naturereignisse großen Schaden verursacht hätten, und endlich, daß für Zinsen und Gülte ein billiger Ablösungsmodus geschaffen wurde. Im Gerichtswesen wurde Abstellung der drückendsten Beschwerden zugesichert: die Güter eines wegen Todschlags Verurteilten sollten z. B. hinfort nicht mehr eingezogen, die Gerichte nicht parteiisch besetzt werden; dem Fürsten legte man ans Herz, dem leichtfertigen Gebrauch des Bannes entgegenzuwirken [1]). An mehr als einem Punkte spüren wir in diesen Bestimmungen den Einfluß der Vorschläge und Reformgedanken der Reformation.

Immerhin war solche Milde und Billigkeit vereinzelt, die Lage der Bauern im ganzen nicht gebessert. Ein Chronist sagt, es sei ein harter Austrag, daß die, welche sich des Karrens geweigert, in den Wagen eingesperrt worden seien [2]).

7.

Der Aufstand ward niedergeschlagen, aber der religiös-kommunistische Gedanke überdauerte ihn. Er behielt seine Träger in

---

1) Hartfelder, S. 349 ff.

2) Val. Anshelm, Berner Chronik VI, 301; bei Hartfelder, S. 439.

Anabaptismus. Vorher Ferment der sozialen Revolution, ging die Schwarmgeisterei nur in ein neues Stadium über, indem sie Gemeinden um gewisse Grundforderungen sammelte und die Bildung einer abgeschlossenen Sekte mit lebendigem Missionstrieb anstrebte. Was am Widerstand der ungläubigen Welt gescheitert war, sollte nun im Schoß der Gemeinde durchgesetzt werden, eine Gütergemeinschaft um der Gemeinschaft der Brüder in Christo dem Erstgeborenen willen, Kommunismus aus Liebe.

Nicht als ob alle Wiedertäufer im strengen Sinn Kommunisten gewesen wären, oder als ob allen die christlich-soziale Ausgestaltung des wirtschaftlichen Lebens das Erste und Wichtigste gewesen wäre. In schöpferischen Anfängen giebt es immer eine Mannigfaltigkeit individueller Ansätze, die doch den Grundtypus festhält. In der neuen Gemeinschaft sahen die einen die Abschaffung der Kindertaufe als das Hauptstück eines rechten schriftgemäßen Christentums an, und die sogenannten Gartenbrüder sammelten sich in den Vorstädten, wo der nahe Fluß Gelegenheit zu der schriftmäßigen Taufpraxis bot und machten durch aufgehängte Badehosen die Stätten der rechten Geisteswirkung den Brüdern kenntlich. Mehr als die rechte Taufe lagen anderen Ideale am Herzen, welche in apokalyptischen und eschatologischen Farben spielend ihrem Kern nach doch auf Glückseligkeit im Diesseits hinausliefen. Alle diese und andere Unterschiede der Gemeinde hingen mit der Verschiedenheit der Führer zusammen: welch ein Abstand zwischen einem ernsthaften philosophischen Kopf wie Hans Denk und dem im Geist anfangenden, im Fleisch vollendenden Ludwig Hätzer; zwischen dem überzeugten Eiferer wider die Kindertaufe Hübmaier, der sich gegen den religiösen Sozialismus spröde verhielt, und tilgen einem fanatischen Wortführer des Kommunismus, wie Hut! Wo so viel Spielraum für verschiedene Geister war, blieb auch die Unklarheit, das Undurchsichtige und Unberechenbare, das der Bewegung gleich einer trüben Gährung von Anfang anhaftete. Denn auch fernerhin, wie in Münzer, Carlstadt und den Zwickauer Propheten behauptete sich alttestamentliche Gesetzlichkeit neben Betonung der evangelischen Freiheit, Buchstäbelei neben der Geistesrede, Widerwillen, der Obrigkeit zu gehorchen neben der Willigkeit, von ihr

auch das Äußerste zu erdulden, sozialer Anspruch für das irdische Leben neben der Sehnsucht nach den letzten Tagen und der Zukunft des Herrn.

Und eben diese Unklarheit übertrug sich auch auf die Forderung der Gütergemeinschaft. Bald erschien dieselbe als rechtlich geartet, nur daß sie innerhalb der Gemeinde geordnet ward, bald als eine in Unterstützung und Hilfsleistung bestehende Übung brüderlicher Liebe. Und während man eben hier mit dem Evangelium der Liebespflicht zu genügen vermeinte, waren dann doch wieder mittelalterliche Vorstellungen in der näheren Feststellung und Begründung wirksam. Denn der Satz, daß alle Dinge nach einem aus Gottes Schöpfung stammenden Naturrecht gemein seien, ist auch bei den Wiedertäufern in Geltung; und gleich den Begründern des evangelischen Rates vollkommener Armut beziehen sie sich auf das Vorbild der Gemeinde in Jerusalem und auf das Wort Christi: Willst du vollkommen sein, so gehe hin und verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen [1]). Nahmen wir wahr, wie die mönchisch-asketische Betrachtung für den evangelischen Rat vollkommener Armut einen Stützpunkt in dem Gedanken eines ursprünglichen Paradieses-Kommunismus ersann, wie sie das Eigentumsrecht nur aus dem Notstand, der mit der Sünde eingetreten, zu rechtfertigen wußte, wie sie den Vollkommenen die Wiederherstellung jenes ursprünglichen Zustandes zur Pflicht machte, so sehen wir die Wiedertäufer dieses Ideal des Mönchtums, an dem die ganze Liebesthätigkeit des Mittelalters krankte, zum Statut erheben. Sie pfropfen gleichsam die Anschauungen der Mönchsorden auf ihre Gemeinden, sie machen mit dem Kommunismus, der dort nur als Hilfslinie im System Bedeutung gehabt hatte, vollen Ernst und bilden, auch in diesem juridischen Zuge Kinder des mittelalterlichen Geistes, die Forderungen, die über das Gebot hinausgingen, zu solchen um, welche innerhalb der Gemeinde gleich

1) Baumann, A. S. 646 ff. Der Chronist Jakob Holzwart geht als einziger unter allen der Sammlung auf die Argumente der Wiedertäufer ein. Sein Versuch, sie zu widerlegen, ist interessant. Beiläufig ist S. 648, Z. 11 v. u. mentitus zu lesen statt mentibus.

einem Statut gelten und auf den Zeitpunkt warten, an dem sie überall in der Welt als göttliches Recht in Kraft treten werden. Das war nicht eine von den zufälligen Paradoxieen der Geschichte, daß eine Richtung, die man wohl die entartete Schwester der Reformation nennen könnte, doch dem Mönchtum geistesverwandt blieb. Denn sie hat den Fehler, an dem dies litt, nicht überwunden; sie hat nur ein Verhältnis der Abstoßung zu einem Kreis sittlicher Ordnungen, auf welche das Christentum eingehen soll. Die Obrigkeit, das Recht ist ihr etwas Fremdes, ein Stück „Welt". Die sittliche Bedeutung des Eigentums für den einzelnen wie für den sozialen Organismus entgeht ihr. Es wäre eine ungeschichtliche Betrachtung, den Anabaptismus unter einseitiger Hervorhebung dieser Berührungspunkte gleichsam zurückzubiegen auf die Entwickelungsstufe, deren Einseitigkeiten ihm anhaften, zu übersehen, welch ein lebendiger regsamer Fleiß in den Gemeinen Mährens die Hände zur Arbeit in Bewegung setzte, nicht anzuerkennen, wie auch das religiöse Leben in den Besseren zur Einfalt, Reinheit und Liebe apostolischer Sinnesart hinstrebte; aber für die sozialen Verfehlungen des Anabaptismus ist gerade das Erbe mittelalterlicher Vorstellungen, die er aus dem Asketischen ins Revolutionäre übersetzt hat, schwer ins Gewicht gefallen.

Und eben dieser sein Anspruch, das rechte christliche Verhältnis zu den zeitlichen Gütern herzustellen, machte ihm Bahn ins niedere Volk. Ähnlich wie drei Jahrhunderte zuvor die Bettelorden durch ihre Armut einen Zauber auf die Gemüter ausübten, verbreitete sich wie durch Ansteckung der täuferische Geist. Er besaß diese Macht gewiß nicht bloß durch seine Lehren von der Taufe, sondern durch das, was an ihm Weltflüchtiges, mit den bestehenden Verhältnissen, den geltenden Gewalten Überworfenes war, zugleich durch seine Predigt von der Nächstenliebe und der Gemeinschaft der Güter unter den Wiedergeborenen. Wie viele Arme im Volk horchten auf diese Rede! Solche, die sich von der Reformation in ihren Hoffnungen getäuscht glaubten, durften meinen, dieselben hier doch noch erfüllt zu sehen. So wuchs die Zahl der Täufer nach der Niederwerfung der Bauern, und es war besonders der Handwerkerstand, in welchem er Boden gewann. Dem Missionsbefehl Christi ge-

horsam beeiferten sich schlichte, ungelehrte Männer, das rechte Evangelium im Geist den Armen zu predigen. Mit größter Heimlichkeit gingen sie zu Werke, indem sie zufällige Zusammenkünfte benutzten oder auch durch die Häuser schlichen. Bald waren sie in allen größeren Städten Süddeutschlands ausgebreitet; ihre Gemeinden erstreckten sich, eine lange Kette, von Salzburg bis an den Rhein, und besonders Augsburg, dessen zerrüttete soziale Verhältnisse einen empfänglichen Boden bildeten, ward ein Vorort des Anabaptismus, in dem es 1527 nicht weniger als 1100 Gemeindeglieder gab [1]).

Aber der Ausbreitung folgte allenthalben die schärfste Verfolgung mit unnachsichtlicher Strafe [2]). Anfänglich, als die Schwärmerei in den Zwickauern ihr Haupt erhob, hatte Luther eine Bekämpfung durch das Wort befürwortet und von äußeren Strafen abgeraten. Aber der Gedanke der Toleranz mußte mit einer gewissen Notwendigkeit der Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt und Sicherheit weichen. Der Anteil der Schwarmgeisterei und des neuen Prophetentums am Bauernkrieg war in zu frischem Gedächtnis, als daß man in seiner regsamen Propaganda nicht ein Nachzucken der Revolution hätte sehen sollen; und überdies ließen die Erfahrungen, welche man in dieser gemacht, auch evangelische Obrigkeiten, ja die Reformatoren selbst äußere Strafmittel und Repressivmaßregeln nicht mehr verschmähen, um die evangelische Predigt gegen das Gift schleichender Winkelprediger zu verwahren. Vollends den katholischen Herren lag nach der Art, wie sie den Bauernaufstand beurteilten, der Gedanke an Milde gegen die Wiedertäufer fern. Sie galten ihnen als die gefährlichste Frucht der lutherischen Ketzerei und zwiefach der Austilgung wert. Luther und Brenz dagegen haben abgemahnt, diese „falschen Propheten" an Leib und Leben zu strafen"; sie dachten daran, wie die Juden die heiligen Propheten und die Papisten die Unschuldigen getötet hatten [3]).

[1]) Baumann, A. S. 138 f. 140. 145. 157.

[2]) Der ganze Vorrat grausamster Leibesstrafen schien an ihnen erschöpft werden zu sollen. Baumann, A. S. 139.

[3]) Das Dekret des Kurfürsten Johann und das kaiserliche Mandat vom

Viele der Verurteilten sah man gleich Märtyrern sterben. Sie gingen freudig in den Tod, umarmten ihre Henker und befahlen ihre Seelen wie rechte fromme Christen dem himmlischen Vater. Die sittlichen Verkehrungen und Trübungen, die den Anfängen der Schwärmerei anhafteten, waren dennoch nicht überwunden. Wie viel ernste innige Gemüter in dem neuen Evangelium eine reine Befriedigung gefunden haben mögen, in dem Ganzen der Bewegung wie auch in einigen hervorragenden Führern treten je und je unheimliche Symptome einer widerwärtigen Fleischlichkeit hervor. Wie schimpflich kam Hätzer zu Fall! Und im Jahre 1529 ging die Sage, daß Wiedertäufer, die gefangen genommen waren, „ein seltsames Spiel mit einander getrieben, die Weiber verwechselt und umgehn lassen“ [1]). Eben in diesem Jahr schien die Sekte in Süddeutschland gedämpft, sie war fast aller hervorragenden Führer beraubt, und doch hatte sie schon heimliche Wurzeln nach Westfalen getrieben, wo sie einige Jahre später eine furchtbare Katastrophe herbeiführen sollte.

8.

Bei so kritischen Zuständen des deutschen Volkslebens wurde das Werk bedeutungsvoll, das man in Kursachsen unter den erregten Zeiten vor dem Aufstand angefangen hatte und nach demselben sofort wieder aufnahm, die Visitation. Denn dieselbe bedeutete eine „innere Mission“ im tiefsten Sinn, und auch die, welche fragen, warum die äußere oder Heidenmission nicht von den Reformatoren in Angriff genommen sei, müssen dessen eingedenk sein, daß unser Volk zum Teil aus heidnischen Zuständen dem Evangelium zurückzugewinnen war. So war es nach

Reichstag zu Speyer 1529 bei Hast, Geschichte der Wiedertäufer, 1836, S. 159 ff. Luthers Äußerungen E. A. 26, 254 ff. De Wette 3, 347. Köstlin II, 154. Über Brenz vgl. Herzogs Real-Encykl. 2. Aufl. 2, 610.

[1]) Baumann, A. S. 158. Die Arbeiten über die Wiedertäufer von Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Leipz. 1855, und Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster, 1880, lassen nicht genug erkennen, daß der unethische Zug in der wiedertäuferischen Bewegung sich schon in der Epoche, von der wir reden, wiederholt regt.

Luthers Worten „der Liebe Amt", welches der sächsische Kurfürst nach dem Vorbilde des frommen Josaphat [1]) übernahm, dem Evangelium in das tief zerrüttete Volksleben Bahn machen zu helfen. Schon seit Jahrhunderten hatten seine Ahnherren kraft der landesherrlichen Gewalt bei den Visitationen zerrütteter Klöster mitgewirkt [2]); aber doch ging jetzt das Eingreifen in die kirchlichen Zustände weit über die früheren Bemühungen hinaus. Diese hatten einer Reform gegolten: jene wollte Reformation durch das Evangelium.

Man weist gewöhnlich auf die Anomalie hin, die in dieser kirchlichen Initiative eines weltlichen Fürsten lag, und römische Geschichtsschreiber pflegen anzudeuten, wie profane Mittel die Reformation brauchte, um durchzudringen. Es ist wahr, daß diese Anomalie viel Bedenkliches in der Folge gezeitigt hat. Aber damals war sie, als die Bischöfe sich dem Evangelium versagten, ein Akt der Not, wie landesväterlicher Gesinnung. Und es muß erinnert werden, daß sie auch mit Glaubensmut unternommen ward. Dies Evangelium, das man dem armen Volk bringen wollte, hatte noch nicht eine Geschichte protestantischer Sittlichkeit zum Zeugnis seiner erneuernden Kraft; gerade jetzt wurde es von vielen als Ursache aller sozialen und religiösen Irrungen beschuldigt. Es fragte sich, ob es eine Wiedergeburt durch Einpflanzung rechter Gottesfurcht in einem durch Jahrhunderte verwahrlosten und nun leidenschaftlich aufgeregten Volkstum herbeiführen werde. Als in Kursachsen diese Frage bejaht wurde, war eben damit Grund zu einer Volkserziehung durch das Evangelium gelegt.

Als man ans Werk ging, öffnete sich der Blick in alle die Schäden, die zum Teil eine Folge des Bauernkrieges, aber ebenso

---

[1]) Auf diesen hatte Hausmann in einer Denkschrift vom 2. Mai 1525 verwiesen, die er auf Aufforderung Friedrichs des Weisen ausgearbeitet hatte. Burkhardt, Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitation. Leipz. 1879. S. 7. Vgl. E. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums. Art. Josaphat.

[2]) Reinhardt, Meditationes de jure principum etc. S. 127 ff. Auch Herzog Georg hat in die Visitationen als Landesherr mit eingegriffen, da er, wie Reinhardt a. a. O. berichtet, sehr ungünstig über die von der Kirche allein vorgenommenen Visitationen dachte.

eine Frucht der ganzen letzten Epoche des Verfalls des kirchlichen Lebens waren. Vieles wies auf ein Jahrhundert der Verwahrlosung zurück [1]). Wie mancherlei Abstufungen auf dem ausgedehnten Gebiet bis Franken hervortraten, so gab es doch nicht einen intakten Bezirk, überall unhaltbare reformbedürftige Zustände.

Und zugleich mit den sittlichen Schäden wurde ein ökonomischer Notstand offenbar, ohne dessen Bewältigung jene nicht geheilt werden konnten. Die Frage nach einem genügenden Unterhalt der Pfarrer mußte gelöst werden, sollte „Gottes Wort und Dienst nicht zu Boden gehn". Niemals vielleicht hat sich in der evangelischen Kirche die Bedingtheit der höchsten Aufgaben durch scheinbar niedere so drückend geltend gemacht.

Schon im Jahre 1525 hatte Luther mit dem Kurfürsten Johann darüber Briefe gewechselt, ob der Besoldung der Pfarrer aus Klostergut oder Gemeindemitteln nachzuhelfen sei [2]); dann schärften die Erfahrungen, die schon in den ersten Visitationen 1526 gemacht wurden, die Dringlichkeit einer Hilfe ein [3]). Die kursächsische Instruktion für die Visitatoren vom Jahre 1528 erteilte genauere Anweisungen. Zuerst sollten die liegenden und fahrenden Güter sowie die bisherigen Bezüge der Pfarrer, auch die Einkünfte der Bettelklöster und Domstifter festgestellt werden; reichten dieselben nicht zu, so möchte die Gemeinde eintreten; wäre die Gemeinde unvermögend, so stellte der Kurfürst eine Beihilfe aus seinen Lehnen, Klöstern und Stiftern in Aussicht. Auch die Baulast wurde den Gemeinen auferlegt. Für den Fall, daß Zinsen und Decem säumig gegeben würden, erhielten die Amtleute An-

---

[1]) Gegen Janssen. Es versteht sich, daß dieser dem römischen Recht, der Reformation und dem Bauernkrieg alles das zuschreibt, was durch die Visitation ans Licht trat. Hatten die Bauern in Zinna das Vaterunser durch den Bauernkrieg so verlernt, daß es ihnen zu lang däuchte? Burkhardt, Visitationen S. 38.

[2]) De Wette III, 39. 51. Burkhardt, Luth. Briefwechsel S. 92.

[3]) Burkhardt, Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen 1879. S. 14.

weisung, mit Strenge vorzugehen [1]). Auf die Gemeinden also sollte bei ungenügendem Einkommen zunächst zurückgegriffen werden. Die Verfasser der Instruktion hatten eine Anzahl von Möglichkeiten sehr überlegsam berücksichtigt; eine Vorstellung von den Zuständen, die sie finden sollten, hat ihnen indes sicherlich noch gefehlt.

Auch an das Armenwesen wurde in der Instruktion gedacht. Wären die kirchlichen Bedürfnisse befriedigt, so möchten die Überschüsse in den gemeinen Kasten fließen und der Armut zugute kommen. Die Visitatoren sollten darauf sehen, daß es bei der Austeilung nicht, wie aus einigen Orten Klage geführt war, parteiisch oder eigennützig zugehe, auch die Beamten vermahnen, der Armut guten Schutz zu halten. Zugleich wurde den Pfarrern das arme Volk befohlen. Die trüben Erfahrungen, welche vor zwei Jahren gemacht waren, kommen wohl in der dringlichen Art zum Ausdruck, in welcher den Predigern eingeschärft wird, die Lehre vom Gehorsam gegen die Obrigkeit recht zu treiben, die Selbständigkeit und Gültigkeit des kaiserlichen Rechts gegen die Schreier zu verwahren, welche die Forderungen und die Schärfe desselben, namentlich auch die des Strafrechts unter Berufung auf Moses als unrecht bezeichneten. Aber die Prediger sollen auch die Obrigkeit erinnern, daß sie die Armut nicht wie das Vieh behandele, ihren Unterthanen Schutz und Treue halte und Witwen und Waisen verteidige [2]). Wir erkennen auch hier den Geist christlicher Gerechtigkeit, des Wohlwollens, das trotz der letzten Jahre sich behauptet hatte, zugleich aber auch, wie andere dringliche Aufgaben für jetzt denen der Fürsorge für die Armen voranstanden.

Und noch mehr mußten dieselben in die erste Stelle einrücken durch die Ergebnisse der Visitation selbst. Denn man fand fast überall eine Dürftigkeit der Pfarrer, welche Abhilfe heischte. Zum Teil war dieselbe eine Frucht früherer Mißstände und Nöte, wie sie die Mißwirtschaft der Kurie im Gefolge hatte;

---

[1]) Richter, Die evang. Kirchen-OO. I, 79 ff.

[2]) Ebend. 88.

zum Teil war sie durch den Bauernaufruhr herbeigeführt; denn derselbe hatte seine Spuren auch am Kirchen- und Pfarrgut hinterlassen. In Thüringen hatten die Landleute oft das bare Kirchenvermögen unter sich geteilt und Kelche und Monstranzen zur Bezahlung von Strafgeldern oder gar zu Zechpfennigen versilbert [1]). Ganze Gemeinden hatten sich der schuldigen Leistung gegen den Pfarrer entwöhnt. Und wenn nun die Visitatoren wirklich diese kleinen Bezüge, Decem, Opfer-, Meß-, Sprengpfennige und vieles andere wieder in Gang brachten, wie mißlich war diese Wiederherstellung in vielen Fällen! Der Widerwille der Bauern blieb, für die Seelmesse zu bezahlen, die hinfort wegfiel, Sprengpfennige zu geben, da der Pfarrer nicht mehr mit Weihwasser sprengte. Und vollends, wenn der „Todfall" dem Pfarrer zustand, diese einträgliche aber grausame Einnahme, gegen welche sich die Beschwerden der aufständischen Bauernschaft gerichtet, deren Abstellung die Gutachten der Reformatoren befürwortet hatten, durften die Visitatoren darauf drängen, daß nach dem Tode des Hauswirts der armen Witwe die beste Kuh aus dem Stall geführt würde? Es war ein Fortschritt von Bedeutung, wenn es in Franken gelang, diese Bezüge durch Ablösung zu beseitigen [2]). Aber auch um die liegenden Pfarrgüter war es oft schlimm bestellt. Hier und da waren sie entfremdet, und es hatten nicht bloß Bauernfäuste zugegriffen, sondern auch adelige Patrone [3]).

In den kleinen Städten fanden die Visitatoren manche Schwierigkeit, welche mit ökonomischen und finanziellen Notständen zusammenhing und nicht durch den guten Willen der städtischen Behörden sofort zu bewältigen war. Der Altenburger Rat hatte vergeblich die Bildung eines gemeinen Kastens angestrebt [4]); Jena, Pösneck, Orlamünde, Saalfeld waren so arm, daß sie ihre Geistlichen und Schulen zu unterhalten außer Stande waren, und der Kurfürst mußte es nachträglich genehmigen, daß Jena Kirchensilber

[1]) Burkhardt, S. 90. Ähnliches in anderen Bezirken. S. 51. 77.
[2]) Ebend. S. 77.
[3]) Ebend. S. 40. 49. 77.
[4]) Ebend. S. 44.

für 2007 Gulden verkauft und das Geld für Kommunalzwecke verwendet hatte [1]). In Leisnig, dessen Kastenordnung Luther für würdig erklärt hatte, ein gemein Exempel zu werden, stand man noch nicht einmal in den Anfängen [2]). Alle Erfahrungen bestätigten Luthers Gutachten, welches eben jener Ordnung beigefügt war: man bedurfte der vorhandenen Kloster- und Stiftsgüter, um Mittel für die kirchlichen Bedürfnisse zu gewinnen.

In der That war da, wo die Klöster teilweise aufgehoben waren, wie in Franken und vereinzelt im Kurkreis, z. B. in dem Städtchen Herzberg, eine Beitragsquelle eröffnet [3]). Im ganzen indes leisteten die religiösen Genossenschaften mehr Widerstand als in den großen Städten, in denen der Rat und die Stimmung der Bürger auf sie eindrängte. Sie lehnten daher die Zumutung, zu den gemeinen Kasten beizusteuern, ab, oder sie kauften sich von derselben durch einen geringen Beitrag gleichsam los, wie der reiche Konvent auf dem Frauenberg bei Altenburg, der jährlich tausend Schock einnahm und sich nur zu einer Abgabe von 12 Gulden verstand [4]). So konnte der Kontrast reicher Klöster und darbender Pfarrer noch fortbestehen. Das reiche Jungfrauenkloster in Weida bezog aus 44 Ortschaften reiche Zinsen und Naturalien, und diese Einkünfte kamen 22 Personen zugute, während viele Pfarrer in der Nähe am täglichen Brot Mangel litten [5]).

Verhältnisse, die sofort abzuändern nicht in eines Fürsten Macht lag, drängten so dahin, daß oft die gemeinen Kasten, welche schon begründet waren oder durch die Anregung der Visitatoren eben jetzt entstanden, nur den kirchlichen Notständen dienten. Sie wurden bloße Kassen für die Besoldung der Pfarrer oder für die Einrichtung von Schulen, und doch sollten sie, wenn möglich, auch Mittel für die Armenpflege gewähren. Die stiftungsmäßigen Bezüge der Pfarrer wurden ihnen ebenso einverleibt, wie die kirchlichen Sammlungen für die Armen, Ablösungsgelder für

1) Burkhardt, S. 91.
2) Ebend. S. 95.
3) Ebend. S. 59. 42.
4) Ebend. S. 44 f.
5) Ebend. S. 78 f.

kirchliche Handlungen sowohl wie freie Gaben. Eine Fusion, in welcher die Versorgung des kirchlichen Amts sich der Fürsorge für die Armen um so leichter verordnete, als die Not es erheischte, jene erste Aufgabe zuerst zu bewältigen. Es war schon ein Gewinn, wenn hiermit an einigen Orten ein Anfang gemacht war.

9.

Um so höher sind die Anfänge der Armenpflege in einigen Städten des Kurfürstentums zu veranschlagen. Keine derselben war wohlhabend, und doch ging man nicht bloß auf die ererbten Anstalten und Stiftungen, sondern auf den Quell der immer thätigen Gesinnung zurück.

Zwickau, wo eine Fülle älterer Stiftungen den Gemeinden zufiel, hatte schon vor dem Bauernkrieg trotz der Unruhen der Schwarmgeisterei einen bemerkenswerten Anfang gemacht. Dann geriet in den Jahren 1527 und 1528 auch diese Stadt in finanzielle Bedrängnis, gewann indes durch Verkauf von Kirchensilber und das bedeutende Vermächtnis der Witwe des Dr. Stüler (400 Gulden, ungefähr so viel wie heute 6000 Mark) neue Mittel [1]). Auch Wittenberg ging 1527 mit der Einrichtung eines gemeinen Kastens voran, dessen Ordnung später für Kursachsen noch weitere Bedeutung gewonnen hat [2]).

---

[1]) Herzog, Chronik v. Zw. II, 892ff. 191. 229; I, 157f.; II, 212. 214. 231. Vgl. den Aufsatz von Fabian, M. Petrus Plateanus. Gymn.-Progr. 1878. S. 6. Kawerau, Kasp. Güttel, 1882. S. 53. Burkhardt, Geschichte der Visit. S. 66f.

[2]) Dieselbe ist bisher noch nicht gedruckt. Ich gebe sie im Folgenden, doch nicht in diplomatischer Wiedergabe aus Spalatins Handschrift wieder Cod. chart. Altenburg XIV. 10. No. 27 (4), die mir Herr Prof. Köstlin freundlich mitgeteilt hat.

Herr Johann Pommern, Pfarrers zu Wittenberg, Bericht, wie der gemeine Kasten zu Wittenberg bestellt ist. 1527.

1) Alle geistlichen Lehen, die erledigt sind, werden zum gemeinen Kasten geschlagen.

2) It. Alle geistliche Lehen, so noch unerledigt, sollen nach der Besitzer Absterben auch zum gemeinen Kasten kommen.

Im ganzen begegnen wir bekannten Methoden. Die Pfarr- und die Spitalgüter werden in der eben bemerkten Fusion, beide

---

3) It. Beide Spitäler gehören auch zum gemeinen Kasten und werden von den Vorstehern des gemeinen Kastens versehen.

4) It. Alles, das um Gottes willen gegeben wird, dasselbe wird auch zum gemeinen Kasten geordnet.

5) Die Vorsteher des gemeinen Kastens gehen jährlich zu drei Malen in der Bürger Häuser, Almosen in den gemeinen Kasten zu sammeln.

6) Alle Sonntage und Feste gehen die Vorsteher des gemeinen Kastens mit Säckeln in der Kirche um. Die Vorsteher des gemeinen Kastens sind die Diakonen, wie man in der Apostel Geschichten am sechsten liest.

7) Von unserm Rat werden jährlich die redlichsten Bürger gewählt, die nicht verdächtig sind mit untreuem Geiz, und zu denen man Vermutung hat, daß sie der Armut geneigt, wie sie denn in Geschichten der Aposteln am sechsten und in der ersten Epistel St. Pauli zu Timotheo am vierten beschrieben werden.

8) Dieselben versorgen die zwei Spitäler und ihre Armen, die nach Gelegenheit der Notdurft ihrer Liebe in die Spitäler angenommen werden.

9) Sie haben auch sonst viel armer Leute schriftlich verzeichnet, die bei uns in der Stadt in Armut, Krankheit rc. gefallen sind. Denselben geben sie wöchentlich einen Groschen, dem andern zwei, dem dritten drei oder mehr, nach eines jeden Notdurft.

10) Wenn sie durch den Pfarrer oder Kaplan berichtet werden, daß in irgendeinem Haus Not ist, eine Zeit oder ewig (?) als von alten, von kranken, von schwangeren Weibern, so schicken die Vorsteher des gemeinen Kastens bald zwei von ihren Gesellen zu ihnen, die Not daselbst zu besichtigen und erfahren.

11) Die Fremden nimmt man im Spital eine Nacht oder zwei an, welche aber aus ihnen bei uns krank werden, die läßt man heilen oder hilft ihnen, wo sie es bedürftig, wie den andern. Denn Gott hat sie uns zugefügt, daß wir ihnen Gutes thun sollen.

Sonst aber nehmen wir keinen Fremdling an, damit wir unseren gemeinen Kasten oder die Gemeine nicht beschweren.

12) Wenn der Vorsteher des gemeinen Kastens Jahr um ist, so thun sie ihre Rechnung in Gegenwart aller Bürger, die dabei sein wollen, darauf andere Vorsteher erwählt werden. Doch also, daß allerwegen zween unserer des vergangenen Jahres des folgenden Jahres bei den Vorstehern bleiben, damit der gemeine Kasten nicht denen befohlen werde, die desselben Rechnung, Weise und Gelegenheit des ersten Jahres nicht wissen noch verstehen.

in den gemeinen Kasten geschlagen, ebenso läuft der kirchliche Gesichtspunkt unbefangen in eine bürgerliche Praxis aus: Der biblische Diakonat schwebt als Vorbild vor, aber der Rat wählt die geeigneten Bürger. Die Mittel werden aus der Sammlung mit dem Säckel während des Gottesdienstes und eine dreimal im Jahr sich wiederholende Hauskollekte gewonnen. Die Fürsorge soll sich auf die Armen in den Spitälern und ebenso auf die Hausarmen, auf die Kranken in der Stadt erstrecken, und indem auf einen Verkehr zwischen den Pfarrern und Kaplänen und den Almosenpflegern gerechnet wird, erhalten die letzteren Nachricht, um sich durch ihre Gehilfen weiter zu erkundigen. Die Höhe der wöchentlichen Unterstützungen wurde in der kleinen Stadt natürlich niedriger bemessen (1—3 Groschen), als in dem reichen Nürnberg, wo sie 75 Pfennig bis 1/2 Gulden betrug. Für die Behandlung Fremder ließ man eine milde Weitherzigkeit walten, deren Absichten notwendig scheitern mußten, wenn sich der Bettel anfing ihrer zu getrösten. Aber auch undurchführbare Bestimmungen bleiben ein Zeichen der Sinnesart der Reformatoren. Ihr Herz war über den schweren Enttäuschungen, die ihnen der Aufstand eben bereitet hatte, nicht verbittert worden.

Als Verfasser dieser Ordnung möchte man Bugenhagen vermuten, der auch den sozialen Reformfragen als Ratgeber der Stadt Hamburg, wie wir sehen werden, schon näher getreten war [1]). Aber auch Luther selbst nahm sich der Sache an, indem er das ganze Barfüßerkloster am 6. Mai 1527 vom Kurfürsten Johann unverkürzt zu einer Herberge für die armen Glieder Christi erbat. Hierzu sei es als ein altes fürstliches Begräbnis recht angewendet; zugleich hielt er dem Kurfürsten das Wort des Herrn vor: Was ihr meinen Geringsten thut, das thut ihr mir [2]).

[1]) Ich schließe es nicht so aus der Überschrift, die bloß von einem Bericht redet, wie aus den herzlichen Worten in Punkt 11. So schrieb Bugenhagen Kirchenordnungen.

[2]) De Wette III, 176. Über das Barfüßer- oder Franziskaner-Kloster in Wittenberg vgl. Meyner, Geschichte der Stadt W. 1845. S. 109 f. Nach Stier, Wittenberg im Mittelalter, 1855, S. 75, wurde das Kloster 1544 in ein Hospital umgewandelt.

Eben gegründet sollten diese Ordnungen und Anstalten auch eine Probe bestehen; eine größere war über Luther selbst verhängt. Im August brach die Pest in Wittenberg aus. Die Krankheit erschien Luther gutartig [1]); immerhin waren doch am 19. August seit ihrem Auftreten im ganzen 88 Personen gestorben, besonders in der Fischervorstadt; die erste Person, welche in der Mitte der Stadt erlag, war die Frau des Bürgermeisters Tilo Dene; sie verschied fast in Luthers Armen. Denn während die Universität auseinanderstob und viele von einer Furcht ergriffen wurden, wie er sie noch nie gesehen, blieb Luther mit Bugenhagen und den Kaplänen. Er hielt es für eine Pflicht, der Furcht zu steuern, wußte auch, daß Christus bei ihnen sei, damit sie nicht allein blieben, und daß er in ihnen über die alte Schlange triumphieren werde. So empfahl er sich, selbst furchtlos, den Gebeten der Freunde. Gleichzeitig aber wurde er von der Schwermut befallen, die mit seinen körperlichen Leiden zusammenhing. Er aber erschien sich schwach am Geist, mit Wunden im Herzen, ein anderer Hiob. Wiederholt bat er die Freunde um ihre Fürbitte. Und in eben dieser Zeit behauptete doch sein starker Mut die Thatkraft der Nächstenliebe. Sein Haus wurde fast zu einem Hospital, in welchem eine Kranke nach langem Darniederliegen von der gefährlichen Seuche genas, während an einer anderen sich die Symptome einstellten, Luthers Söhnlein selbst von ihr befallen zu sein schien, und seine Frau ihrer Entbindung entgegensah. Tief erschütterte es ihn gerade damals, daß die Frau eines Geistlichen nach einer Fehlgeburt der Krankheit erlag, und er nahm nun auch noch den Witwer und die Kinder zu sich. Erst gegen das Ende des November war die Seuche erloschen [2]).

Und ebenso viel wie dies Vorbild solcher Hingebung an die Brüder und an die Pflichten der Gemeinschaft bedeutete für die sich bildenden evangelisch-sittlichen Anschauungen von Liebe und Selbstverleugnung eine kleine Schrift, die Luther auf Bitten des

---

[1]) „Pestis hic coepit quidem, sed satis propitia est", schrieb er am 10. Aug. De Wette III, 191.

[2]) De Wette III, 189 bis 225.

Breslauer Predigers Heß bald nach jener Heimsuchung über die Frage veranlaßte, ob man vor dem Sterben fliehen möge. Dieselbe ist ein Seelsorgewort voller Weisheit. Der Mann, welcher eben sein und der Seinen Leben daran gewagt, fordert ein gleiches Verhalten doch nicht von allen. Von dem Grundsatz aus, daß aller Werke vom Glauben aus erst gut seien, kann er zwar die, welche den Vorsatz fassen, nicht zu fliehen, wegen ihres starken Glaubens loben, aber zugleich die, welche fliehen, gegen Verurteilung der Starkgläubigen in Schutz nehmen. Denn unter Christen sind wenig Starke und viel Schwache; jene mögen Gift trinken ohne Schaden, diese aber trinken sich den Tod. Nun ist der natürliche Trieb, der uns den Tod fliehen ließ, von Gott eingepflanzt; so mag fliehen, wer schwach und fürchtig ist. Wer dagegen durch besonderen Befehl des Amts und Berufs gebunden ist, muß bleiben, die Prediger und Seelsorger zuerst, dem Vorbild des guten Hirten getreu, dann aber auch die Amtleute der bürgerlichen Gemeinde. Aber auch diese Forderung läßt eben um des Berufs willen auch eine Ausnahme zu; denn wäre die Versorgung des Amts durch genügende Kräfte gesichert, so möchten die Prediger sich unter einander vereinen, die ziehen zu lassen, welche entbehrt werden können. Und gleich ihnen sind auch die anderen Christen durch Dienst- wie Herrschaftspflichten gegen einander zu treuem Beistand in solchen Nöten verbunden, Knechte gegen ihre Herren, und diese gegen ihr Gesinde; ja, wenn es an solchen gebricht, welche die Kranken berufsmäßig pflegen, so soll ein Nachbar dem anderen beistehen und helfen, wie er wollte ihm selbst geholfen haben; es möchte sonst Christus einst sagen: Ich war krank und ihr besuchtet mich nicht! Es wäre wohl fein, wenn wir so viel Spitäler hätten, wie sie die Voreltern mit ihren Stiftungen herzustellen gestrebt, so daß nicht jeder in seinem Hause ein Spital zu haben brauchte, aber da, wo das nicht sei, wie es denn an wenig Orten sei, müsse einer des anderen Spitalmeister und Pfleger sein bei Verlust der Seligkeit. Wer dann vollends Gottes Verheißungen ansehe, dürfe sich nicht bloß dessen getrösten, daß er von Gott behütet bleiben werde, sondern daß Gott sein Wärter sein wolle. „Lieber, was sind alle

Ärzte, Apotheken und Wärter gegen Gott? Sollte einem das nicht Mut machen, zu den Kranken zu gehen und ihnen zu dienen, wenngleich so viel Drüsen und Pestilenz an ihnen wären, wie Haare am ganzen Leibe, und ob er gleich müßte hundert Pestilenz an seinem Halse heraustragen?" [1])

Mit so voller Zuversicht des Glaubens und so bedachtsamer Rücksicht auf die Schwachen erhebt sich in diesen ersten Notzeiten das reformatorische Zeugnis zugunsten der Liebe und Treue gegen den Nächsten. Der große Einfluß dieses Zeugnisses in Anschlag gebracht, so blieb es gewiß kein bloßes Wort. Als eine Kraft der Anregung und Stärkung gehört es der Geschichte der evangelischen Liebesthätigkeit an. Auch in der evangelisch-religiösen Schriftstellerei war hierdurch ein Ansatz gegeben, der besonders in den nächsten Jahren sich weiter entwickelt hat.

10.

Wie viel Hemmungen auch der Bauernaufstand bereitet hat, wie sehr sich die Folgen hiervon sonst zeigen, so kam der Reformation doch auch ein Moment zustatten. Der Aufstand war bewältigt nicht durch das Reich, sondern durch die Regierungen der einzelnen Gebiete. Ihr Ansehen und Einfluß wuchs hierdurch und konnte, wo die Obrigkeit dem Evangelium zuneigte, zugunsten desselben geltend gemacht werden. So sehen wir in verschiedenen Gebieten die deutschen Städte die Reform noch im Jahr 1525 wieder angreifen und mit Nachdruck auf der Bahn derselben fortschreiten. Allerdings lassen die erneuten Bemühungen auch erkennen, wie sehr die 1522 unternommenen Anfänge derselben bedurften.

Beginnen wir unseren Überblick mit Breslau, dessen Reformator Heß sich von Luther über das rechte Verhalten in Sterbensläuften hatte belehren lassen. Hier waren schon 1523 gemeine Kasten an den beiden städtischen Hauptkirchen begründet worden. Dann wurde, nachdem Heß eine Zeit lang die Obrigkeit vergeblich ermahnt und dann sich geweigert hatte, weiter zu predigen, so lange er über seinen lieben Herrn Christus, der vor den Thüren

[1]) E. A. 22, 317 ff.

liege, hinwegschreiten müsse, das Armenwesen im Mai 1525 neu geordnet. Faule und unwürdige fremde Bettler wies man aus der Stadt, während man die wirklich Bedürftigen den städtischen Spitälern zuteilte. An der Spitze des „gemeinen Almosens“ zur Unterstützung Hausarmer, dessen Leitung in die Hände von fünf Vorstehern gelegt wurde, stand Heß selbst. Schon 1526 hatte er es dahin gebracht, daß eine neue Anstalt, das Allerheiligen-Hospital, gebaut wurde; er blieb durch seine Anregungen zu Gaben und Leistungen, sein förderndes Eingreifen die Seele dieser Gründung; am 27. Juli legte er mit dem Ratsherrn Hörnig den Grundstein. Die Ratsherren konnten in einer Verantwortung gegen den König von Polen darauf hinweisen, daß 500 Arme in den Spitälern verpflegt, die Hausarmen versorgt seien [1]).

In Nürnberg hatte die Neuordnung schon 1523 unter denen Gegner erhalten, welche anfangs sich dem Evangelium zuneigten. Wilibald Pirkheimer, einer von den Humanisten, die eine Reform wollten ohne Bruch mit Rom, war früh mit Osiander und Lazarus Spengler zerfallen und hatte bittere Schmähreime auf die beiden geschmiedet [2]). Der erstere war der Mann einer kühnen, auch unbedachtsamen Offensive; er hatte während des Reichstags 1524 über den Antichrist in Rom gepredigt, die Hierarchie mit den Juden verglichen, die Christus gekreuzigt und eine Parallele zwischen den Säckelmeistern unter den Schriftgelehrten der Gegenwart und Judas Ischariot gezogen. Der andere, Spengler, war wohl der Leiter der klugen Ratspolitik, welche trotz der Anklagen

---

1) Köstlin, Joh. Heß, der Breslauer Reformator in der Zeitschrift des Vereins für die Geschichte Schlesiens. 1864. S. 211. 219 f. 242. Koffmane, Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte d. ev. Kirche Schlesiens. 1883. 2. Bd., S. 16.

2) Ei, daß ihr den hoffärtigen Pfaffen nicht an seine güldene Kette henkt, Und den lasterredenden ehrabschneidenden Schreiber nicht ertränkt! Waldau, Beiträge I, 251. Wie sehr die Nürnberger Ordnungen als Vorbild dienten, zeigt außer dem Beispiel Magdeburgs auch die von Brenz 1526 verfaßte „Reformation der Kirchen in Hall und im Hallischen Land“, von der indes Richter nur vermutet, daß sie gesetzliche Kraft erlangt habe. Richter I, 40. 46 f. Dies ist gegenüber der geschilderten Anfeindung zu beachten.

der Legaten und unter den Augen derselben der Reformation bedachtsam zusteuerte und den Kreis der kirchlichen Befugnisse für den Stadtrat stetig erweiterte. Vielleicht hatte auch Persönliches den berühmten Humanisten den beiden zum Feinde gemacht; gewiß mißbilligte er aber auch ihr Verfahren gegenüber den Instituten der alten Kirche, und besonders die Einziehung der Klostergüter vertiefte den schon herben Gegensatz zu leidenschaftlicher Schroffheit.

Schon 1524 hatte der Rat die Kapläne angewiesen, die Gefälle von kirchlichen Handlungen in die gemeine Büchse zu legen. Dann stellten am 13. Dezember desselben Jahres die Augustiner, deren Orden Luthers Freund W. Linck angehörte, zuerst den Antrag, alle Klostergüter dem Gotteskasten einzuverleiben, während sie für sich nur Verköstigung begehrten und sich bereit erklärten, dem Evangelium zu dienen. So fand Luthers Ratschlag, wie mit den Klostergütern zu handeln sei, hier schon nach einem Jahre seine Ausführung durch Glieder seines Ordens. Schon stand man am Vorabend des Bauernkrieges. Als derselbe ausgebrochen war und die mächtige Stadt in demselben sich mit Klugheit und Mäßigung behauptete, kam ein Konvent nach dem andern ein, seine Güter an das Almosenamt abzutreten. Die letzten, die Karthäuser, legten sogar das Bekenntnis in den überreichten Artikeln ab: Der rechte Gottesdienst ist Glaube und Liebe, damit man dem dürftigen Nächsten dient und ihn nicht verschmachten läßt, wie Christus am jüngsten Tage bekennen wird. Unter den Ursachen ihres Austritts nannten sie auch diese, daß die müßiggehenden Klosterleute von den arbeitenden Christen unterhalten und die armen Leute von ihnen ausgesogen würden [1]).

Dem Bischof von Bamberg gegenüber suchte sich der Rat unter anderem damit zu rechtfertigen, daß dem gemeinen Mann die

[1]) Die Augustiner traten die Güter ab Mittwoch nach Oculi, die Karmeliter Freitag nach Cantate, der Konvent zu St. Egidien am 12. Juli, die Karthäuser im November. Müllner, Reform.-Gesch. von Nürnberg. 1770. S. 60. 65. 69. v. Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation. 1855. S. 210. 233.

Augen über die päpstlichen Mißbräuche durch die Schrift geöffnet seien. Er machte seine Pflicht, Unruhen abzuwehren, geltend; ebenso berief er sich gegen die Karthäuser, die sich eine Weile sträubten, auf sein Schutzherrenrecht [1]).

Es kennzeichnet weiter die Macht des Rates, daß er das Konkubinen-Unwesen, gegen welches die bischöfliche Macht nichts ausgerichtet hatte, abthat und den Kaplanen gebot zu heiraten; endlich, daß er den Priestern auferlegen konnte, falls sie nicht Bürger werden wollten, ihre Pfründen dem Armenkasten zu übergeben, doch so, daß die Hälfte der Nutzung ihnen verbliebe [2]).

Nur an zwei Frauenklöstern scheiterten seine Bemühungen. Als er die Nonnen des Ordens der St. Klara und St. Katharina zum Austritt aufforderte, leisteten nur drei Folge [3]). An der Spitze des ersteren standen Charitas und Klara Pirkheimer; überhaupt stammte die Mehrzahl der Nonnen aus den Patrizierfamilien der Stadt. Pirkheimer nahm sich der bedrohten an; er verfaßte eine Schutzschrift, in welcher sich dieselben leidenschaftlich über die Härte beschwerten, mit welcher man gegen sie vorgegangen, gegen die Person des Predigers, gegen die Klosterleute, welche die Güter herausgegeben, arge Verdächtigungen schleuderten, die Lage der ausgetretenen Nonnen so darstellten, als seien dieselben gezwungen, sich der Schande preiszugeben und den Evangelischen die Schuld am Elend des Bauernkriegs aufbürdeten: so sei die schöne christliche Liebe der Evangelischen, welche in der heiligen Schrift gegründet sei, beschaffen. Von sich selbst bezeugten sie, daß sie bisher den Armen täglich nach Vermögen hilfreich gedient [4]). Das Kloster hat denn auch noch ein halbes Jahrhundert seiner Auflösung widerstanden.

Gleichzeitig mit der Einziehung des Klosterguts wurde ein Almosenamt eingerichtet. Es bleibt noch aufzuklären, wie sich dasselbe zu den im Jahre 1522 getroffenen Veranstaltungen ver-

---

[1]) Müllner, S. 61.

[2]) v. Soden, S. 231. Medicus, Gesch. d. evangel. Kirche in Baiern. 1863. S. 18f.

[3]) v. Soden, S. 237.

[4]) Abdruck in Waldau, Beitr. III, 495ff.; IV, 48ff.

halten hat, welche Summen ihm durch die Klostergüter zugeflossen sind, endlich, wie viel es in den folgenden Notjahren geleistet haben mag. Die Mitteilungen eines späten Berichterstatters lassen nur erkennen, mit welchem Nachdruck man dem Bettel entgegentrat. Man gab niemand Almosen, der noch Losung schuldig war; damit sich nicht so viele in das Almosen würfen, mußten die Männer auf den Hüten, die Frauen auf ihren Hauben Messingzeichen tragen; unterließen sie es, so folgte nach zweimaliger Verwarnung Gefängnisstrafe und Entziehung des Almosens. Viele, sagt unser Gewährsmann, wurden hierdurch abgeschreckt und fingen an, sparsamer zu leben und ihrer Arbeit fleißiger obzuliegen [1]).

Auch in Straßburg wurden die Klöster in diesem Zeitraum großenteils säkularisiert. Durch Ratsbeschluß vom 19. Oktober 1529 kamen die Einkünfte derselben den milden Anstalten zugute; die des Dominikaner-Nonnenklosters St. Marx wurden dem gemeinen Almosen überwiesen, um Korn und eine Bäckerei für die Armenspeisung zu gewinnen; die Güter des Klosters der heiligen Klara fielen an das Spital, die des Klosters auf dem Wört an das Waisenhaus. Dem Spital für Pockenkranke flossen die Einkünfte des Katharinenklosters und der Martinskirche zu. Das Augustinerkloster wurde 1530 in eine Elendenherberge verwandelt. Eben diese Gütereinziehungen fallen in eine Zeit, in welcher besondere Nöte, wie wir sehen werden, die höchsten Leistungen von der Gemeindepflege verlangten.

Und doch blieben nötige Bedürfnisse auch in diesen großen Städten unbefriedigt. Die Prediger waren zu kärglich besoldet. Die Mittel, welche das eingezogene Klostergut gewährte, wurden durch die Versorgung der Ausgetretenen neben den Aufgaben der Armenpflege in Anspruch genommen; doch trifft auch die städtischen Behörden ein Vorwurf. Als Erasmus den Straßburger Predigern Eigennutz aufrückte, erwiderte Butzer: Drei Gulden wöchentlich (= 2340 Mark jährlich), wovon wir nebst

[1]) So berichtet 1699 der Marktthelfer Ingolstätter bei Siebenkees, Materialien zur Nürnberger Geschichte III, 146. Vgl. Waldau, Neue Beitr. I, 264.

Weib und Kindern leben müssen, das sind unsere Reichtümer! [1]) Auch in Nürnberg mußten die Geistlichen 1530 klagen und bitten, bis man ihnen ihr Einkommen von 60 Gulden (900 Mark) um 20 Gulden erhöhte [2]). In Niederdeutschland begegnet uns dieselbe traurige Erscheinung. Die evangelischen Geistlichen wollten sich von den Papisten nicht nachsagen lassen, daß sich durch ihre Familie die Gemeinden beschwerten, so duldeten sie lieber Mangel. Knipstrow erzählte oft, wie er im Anfang bei einer Jahresbesoldung von 20 Mark Hunger und Kummer gelitten; hätte sein Weib nicht durch Nähen etwas verdient, so hätte er das evangelische Predigtamt verlassen oder betteln müssen [3]). Der Vorwurf, welcher die Gemeinden und städtischen Behörden trifft, mildert sich allerdings, wenn man bedenkt, wie neu die Aufgabe war, das evangelische Pfarrhaus zu versorgen. Hat doch ein Bugenhagen selbst, um dies hier vorweg zu bemerken, in Braunschweig die Gehälter zu niedrig bemessen und ist darüber in Wittenberg „übel angeredet worden". Nicht nur, daß er dieselben „bei allem Fleiß nicht höher bringen konnte", es hatten ihn auch einige Prediger selbst verhindert, mehr zu verlangen, indem sie des Haushaltens unkundig meinten, nicht viel zu bedürfen. So blieb denn auch in den Städten die bessere Versorgung der Geistlichen noch eine Aufgabe der Zukunft. „Es wäre", sagt Bugenhagen, „nicht christlich, wenn es an dem Gelde sollte fehlen, nun uns Gott mit dem heiligen Evangelio seine Gnade so reichlich hat zugewendet." Er dachte, als er so schrieb, nicht nur an auskömmliche Besoldung, sondern auch an eine Versorgung fürs Alter [4]).

11.

In eben diesen Zeitraum fallen die ersten kirchlichen und evangelisch-sozialen Organisationen in Niederdeutschland. Einige derselben haben für ganz Deutschland und über seine Grenzen hinaus

[1]) Röhrich I, 194 f.

[2]) v. Soden, Beitr. S. 343, bes. 357. Waldau, Beitr. IV, 444 ff.

[3]) Cramer, Pommersche Kirchen-Chronik. 1603. 3. Buch, Kap. 17.

[4]) Bugenhagen, von mennigerleie christliken saken 1531. Bl. 270.

den Rang von Vorbildern erlangt. An ihnen zeigt sich die Macht, welche der evangelische Geist im Zusammenwirken der Bürgerschaften mächtiger Städte mit einer bedeutenden Persönlichkeit entfaltete; ebenso tritt an ihnen auch die Gefahr der Unklarheit hervor, welche diese Doppelseitigkeit der Zukunft des entstehenden evangelischen Kirchentums bereitete.

Zunächst sind auch hier einige Anfänge von geringerer Bedeutung zu verzeichnen. In Magdeburg hatte der Konflikt geistlicher Gerechtsame und bürgerlichen Gewerbfleißes der Reformation vorgearbeitet; dann als die evangelische Predigt mit Erfolg in die Bürgerschaft eindrang, wurde 1524 nach Ostern auch die erste Almosenordnung entworfen. Dieselbe ist wohl der Nürnberger nachgebildet [1]), nur daß sie die Aufgabe mehr als diese auf die Armenpflege im engeren Sinne beschränkt [2]). Im August schon war das Vermögen der sehr bedeutenden Annenbrüderschaft dem gemeinen Kasten überwiesen [3]). Nachdem das Recht der Parochieen in der Wahl von Kirchenvorständen wieder gesichert, in Amsdorf ein Superintendent gewonnen, und eine Kirchenordnung in 10 Artikeln entworfen war [4]), brachte das stürmische Jahr 1525 viel Streit und Tumult. Dennoch machte die Angelegenheit der Armenversorgung dadurch einen Fortschritt, daß die Augustiner ihr Kloster samt ihren Gütern an den Rat übergaben [5]). Da auch ein ansehnliches Kapital (3000 Gulden = 45000 Mark) für milde Zwecke ausgesetzt war, so konnte das Kloster in ein leistungsfähiges Hospital umgewandelt werden und zugleich Schulzwecken dienen. Im Jahre 1527 betrugen die Einnahmen 692 Gulden, über 10000 Mark nach heutigem Geldwert. Die Kranken, von denen

---

[1]) Die Magdeburger hatten 1524 sich bei den Nürnbergern wegen der Reformation Rats erholt. v. Soden, Beitr. S. 208.

[2]) Abdruck bei Hoffmann, Geschichte der Stadt Magdeburg. 1856. Bd. II, S. 40. Richter, Die evangel. K.-OO. I, 17f. mit Auslassung der Bestimmungen gegen fremde Bettler.

[3]) Hoffmann II, 68.

[4]) Abdruck bei Hoffmann II, 45.

[5]) Hoffmann II, 68. Bock, Das Armenwesen zu Magdeburg, S. 155, bes. 184.

der erste 1526 aufgenommen wurde, waren allerdings meist Pfründner [1]). Außer diesem neugegründeten gab es eine Anzahl älterer Hospitäler [2]). Ein ruhiger Ausbau des Gemeindelebens war indes in diesen Jahren auch in der erzbischöflichen Metropolis nicht möglich. Das Domkapitel wußte kaiserliche Strafmandate zu erwirken, und wenn auch Kurfürst Albrecht es nicht zum Äußersten kommen ließ, so blieb die Zeit bis zum Augsburger Reichstag eine Zeit des Kampfes.

Gleichzeitig hatte das Evangelium in Pommern Fuß gefaßt, aber ebenfalls unter Kampf und Tumult, in welchem ein lang verhaltener Haß des Volkes gegen die Mönche ausbrach. In Stralsund wurden am 10. April die Klöster gestürmt und der Rat nahm die Güter derselben und die Kleinodien der Kirchen in Verwahrung. Eine Kirchenordnung, von dem Schulrektor Äpin verfaßt, handelte ausführlich auch von der Gründung eines gemeinen Kastens. Es waren doch wohl Bugenhagensche Gedanken, welche dem in Wittenberg gebildeten Verfasser bei seiner Arbeit vorschwebten. Aber dieselbe blieb zunächst ein Entwurf. Eine spätere Deklaration, wohl aus dem Jahre 1528, bedeutete insofern eine Verbesserung derselben, als sie den Gedanken einer Zentralverwaltung aufgab und den Vorständen der einzelnen Kirchen ihre Befugnisse beließ. Dagegen blieb dem gemeinen Kasten der Charakter einer gemischten Kasse, welche ebenso Pfarrbesoldungs- wie Armenversorgungsfonds sein sollte; ja auch zu dem gemeinen Gut, also für kommunale Bedürfnisse durfte derselbe in Anspruch genommen werden, eine Ablenkung vom kirchlichen Gesichtspunkte, deren Spur sich schon in der Leisniger Ordnung findet [3]). Die Gegenpartei wehrte sich indes, indem sie die Stadt beim Reichskammergericht verklagte, während die vertriebenen Brüderschaften

[1]) Bock, S. 157. 160.

[2]) Vgl. Hoffmann I, 452. 465, bes. 497 ff.

[3]) Die Stralsunder Vorgänge behandelt sehr eingehend Fabricius in dem Aufsatz „Der geistliche Kaland zu Stralsund“. Baltische Studien, 26. Jahrg. 2. Heft. Abdruck der Stralsunder Ordnung bei Richter I, 22. Im übrigen vgl. Kantzows Chronik. Ausg. von 1835. S. 161. Cramer, Pomm. Kirchen-Chronik. 3. Buch. 11. Kap.

die Herausgabe der Güter verweigerten. Im Jahre 1530 erfolgte die Restauration der alten Zustände: „do quemen“, sagt ein Chronist, „de papen wedder in und nemant sede en wat.“ Schien so an einem Vorort der evangelischen Bewegung die soziale Reform zu scheitern, so war Pommern überhaupt noch zu sehr erfüllt von Gährung, Kampf, Irrungen zwischen dem Herzog und der Landschaft, Fehden raublustiger Edelleute und heimlichem Trotz des Landvolks, als daß für jetzt eine Förderung der evangelischen Sache und der evangelischen Liebesthätigkeit möglich gewesen wäre.

Auch im Ordensland Preußen, das durch den Hochmeister Albrecht von Brandenburg in ein weltliches Herzogtum umgewandelt war, kam die Armenpflege für jetzt nicht über die ersten Anordnungen hinaus. Eine Landesordnung vom 6. Dezember 1526 weist ihr Zinsen von Gütern der Brüderschaften, Gelder aus geistlichen Lehen zu und sucht den Pfarrern ihren Unterhalt zu sichern. Seit der Visitation des Jahres 1528 versuchte man, in jedem Kirchspiel einen gemeinen Kasten zu gründen; man darf zweifeln, ob mit Erfolg. Das Landvolk war überaus unwissend, vom Adel furchtbar bedrückt; seine christliche Erkenntnis gering; die Schwertbrüder hatten das Heidentum nicht einmal in Brauch und Sitte ausgerottet. Das Volk war der Zauberei und dem „Bockheiligen“ noch sehr anhängig, besonders in Samland; so war auch hier vor allem Missionsarbeit unter Mithilfe straffer äußerer Zucht zu thun [1]).

Von größerer Bedeutung als die geschilderten Ansätze sind die Organisationen, welche mit dem Namen Bugenhagens verknüpft sind. Wie großen Anteil die Bürgerschaften der betreffenden Städte an ihnen haben mögen, er ist doch als die Seele derselben anzusehen. Ganz Niederdeutschland öffnete sich ihm als Missions- und Arbeitsfeld, als er 1525 von den Kirchgeschworenen an St. Nikolai zu Hamburg und von Bürgern der Stadt zum Pfarrer der genannten Kirche gewählt wurde. Gerade er war für dasselbe hervorragend geeignet. Pommer von Geburt wie nach

---

[1]) Richter I, 33. Art. 2. 6 u. 32. Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger 59 ff.

seiner geistigen und sittlichen Eigenart, treu, standhaft und tapfer, gutherzig von Grund seines biederen Gemüts, auch in der behäbigen Breite seines Worts ein echtes Kind seiner Heimat, ein Kämpe, dem pommersche Grobheit, wo es not war, nicht gebrach, dabei praktisch, ein Ordner und Leiter der kirchlichen Dinge von Gottes Gnaden, vor allem ganz eins mit Luthers Lehre und Geistesart, so ist er der Evangelist seiner Landsleute geworden. Zunächst hatte seine Wahl einen Sturm unter den Gegnern, Bedenklichkeiten im Rate erregt; man bat ihn, nicht nach Hamburg zu kommen. Aber ebenso zeigte sich hier wieder das Unwiderstehliche der Macht, welche die Geister ergriffen hatte. Es war ein schwerer Kampf, den die dem Evangelium geneigten Bürger Hamburgs zu bestehen hatten, und sie fochten ihn mit niederdeutscher Zähigkeit durch.

Bugenhagen selbst hielt gegen die Zurückweisung durch den Rat die Berufung durch die evangelischen Bürger im gewissen Sinne aufrecht, er lehrte nach der Weise der Apostel die Evangelischen durch ein Schreiben an die ehrenreiche Stadt Hamburg [1]. Dasselbe war ein Hirtenbrief im vollsten Sinn. Es gab ein umfassendes Zeugnis „vom christlichen Glauben und rechten guten Werken gegen den falschen Glauben und erdichtete gute Werke“. Ganz aus Luthers Geistesart geflossen, tief, klar, herzlich, volkstümlich, auch etwas breit, trägt es die Grundsätze evangelischer Sittlichkeit vor. Das Recht der Arbeit wird gegen den kirchlichen Bettel vertreten, die Forderung der Nächstenliebe warm und dringlich geltend gemacht. Mit Trost, Lehre, Strafe, aber auch mit Dienst in Krankheit wie in Sünde, mit Hilfe in Armut und Hunger soll sich der Christ gegen den Nächsten üben; er kommt dann nicht in des Franziskus oder Dominikus, sondern in Christi Orden. Überhaupt sind alle Werke gut, welche unter göttlichem Gebot stehen und daher mit der Zuversicht gethan werden, daß sie Gott wohlgefallen. Im letzten Teil wird dann die Schrift aus einer Lehr- und Ermahnungsrede zu einer Anweisung wie die Dotierung der Prediger, die Versorgung der Armen

---

[1]) Abdruck bei Vogt, Joh. Bugenhagen S. 101.

einzurichten sei. Sind so lange überreiche Gaben in die Klöster geflossen, große Summen bis zu 40 Gulden für Messen, Ablaßbriefe und Wallfahrten geopfert, der großen Testamente zu schweigen, so wird es, wenn das Evangelium erst in Schwang kommt, nicht an Mitteln für Aufgaben der Gemeinde fehlen. Unter den üblichen Abgaben möchte Bugenhagen das Vierzeitengeld als ein Opfer an den großen Hauptfesten erhalten wissen; für Hausarme, arme Mägde oder gemeine Nöte möchte er redliche Testamente gemacht sehen, und endlich sollen alle Güter und Lehen, welche mit dem Absterben ihrer Inhaber frei werden, zusammen mit den freien Gaben frommer Leute in einen gemeinen Kasten geschlagen werden. Witwen, Waisen, Arme, Kranke könnten aus demselben mit Gaben oder mit Darlehen unterstützt werden. Um dessen zu warten, empfiehlt Bugenhagen die Erwählung von Vorstehern oder Armendiakonen nach dem Vorbilde von Act. 6; zu solchen soll man die allerverständigsten und gottesfürchtigsten Bürger nehmen, die nicht ihren Vorteil suchen, nicht jedem faulen Schelm glauben, aber sich auch nicht zu sehr davor fürchten, einmal betrogen zu werden, und die nicht unbarmherzig die Schuld derjenigen Armen, die nicht bezahlen können, beitreiben. Von diesen Diakonen der armen Leute unterscheidet Bugenhagen die Kirchendiakonen, denen er die Seelsorge an den Kranken übertragen wissen will. Dieselben sollen nicht nur einmal mit dem Sakrament zu den Kranken gehen, sondern ohne Sakrament alle Tage, so lange sie krank liegen oder über den andern Tag, um sie zu trösten und zu stärken mit dem heiligen Evangelium nach ihrer Anfechtung, sonderlich in Todesnöten. So tritt schon in diesem ersten Entwurf die Aufgabe des Seelsorgers, das Trostamt der Liebe hervor. Wir werden diesem Zuge auch in den Kirchenordnungen Bugenhagens wieder begegnen; er zeichnet sie vor allen anderen aus.

Die Einwirkung dieser Gedanken erkennen wir in den wirklichen Anfängen einer Gemeinde-Armenpflege, mit welcher die Nikolaigemeinde, dieselbe, welche Bugenhagen gewählt hatte, am 16. August 1527 voranging [1]). Die Bürger sprechen es in der

[1]) Staphorst, Hamb. Kirchengesch. V, 112.

Vorrede aus, daß sie aus rechter Berichtung des göttlichen Worts gelernt, wie sie verpflichtet seien, die Bürden des Nächsten durch christliche Liebe mitzutragen. Und in weitem Umfange wollten sie diese Pflicht erfüllen: Waisen, die von Freunden keine Hilfe haben könnten, unterhalten und in die Lehre geben, trostlose Witwen mit Notdurft versorgen, arme, mit ansteckenden Seuchen beladene an gesonderten Orten verpflegen. Gerade diese Aufgabe erkannten die Bürger bei der Überfüllung der älteren Hospitäler als dringlich, so daß schon damals der Bau eines neuen Hospitals ins Auge gefaßt wurde. Aber man dachte in derselben Weitherzigkeit, von der schon die Nürnberger Ordnung von 1522 zeugte [1]), den sozialen Nöten der Zeit helfend näher zu treten. Und hier bekundete sich der Bürgersinn in dem auch von der Reformation in Schutz genommenen Interesse an der Arbeit, wenn man solchen Armen, denen Gott „etliche Glieder krank gemacht und die sich doch noch die Kost verdienen könnten", zu solchen Geschäften, deren sie fähig wären, verhelfen, gebrechlichen und mit Kindern überladenen Handwerksleuten unverzinsliche Vorschüsse darleihen, für die Ausstattung armer Jungfrauen und Dienstmägde, im Fall die Dienstherrschaften nicht selbst, wie billig, hierfür gesorgt, die Mittel gewähren wollte. Bettler dagegen sollten im Kirchspiel nicht geherbergt und gehandhabt werden.

Die Ausführung dieser Ordnung wollte man zwölf von der Gemeinde gewählten Männern übertragen. Sie sollten durch alle Straßen und „Twite" umgehen, um sich von der Notdurft der Armen und Kranken durch Augenschein Kenntnis zu verschaffen und dieselben aufzuzeichnen, den Umgang mit fleißigem Aufsehen auf die Hausarmen monatlich wiederholen und jedem seinen Verhältnissen entsprechend helfen. Um die Kenntnis der Bedürftigen noch mehr zu sichern, sollten die Vorsteher einen betagten Mann annehmen, der täglich auf die Armen und Kranken acht habe, den Vorstehern berichte und in der Ausführung ihres Amtes diene.

Die Mittel dachte man auf verschiedene Weise zu gewinnen.

---

[1]) 2. Aufsatz. Stud. u. Krit. 1884. S. 254. Die Ordnung des Nikolaikirchspiels bei Staphorst, des andern Teils 2. Bd., S. 112 ff.

Güter der auf Lebenszeit Versorgten sollten, wie es früher Hospitalbrauch gewesen, der Armenpflege verfallen, Sammlungen beim Ausgang aus der Predigt an der Kirchthür stattfinden; auch hoffte man auf stattliche Gifte, Zuwendungen aus Testamenten, Bruderschaften und Lehen. In solchen Erwartungen sprach sich die christliche Zuversicht aus, daß „Gott vom Himmel beliebet, seinen göttlichen Befehl und Werk in die Herzen derer, welchen er seine Gnade mitteile, zu geben, so daß sie ihre eigenen Güter ohne allen Zwang zu dem göttlichen Almosen zu geben gutwillig gefunden werden" [1]), aber sie lassen auch erkennen, daß man auf eine so weitreichende Fürsorge ökonomisch noch nicht eingerichtet war. Die Freiwilligkeit konnte so bedeutende Mittel nicht allein aufbringen; man bedurfte auch hier eines Zuflusses aus dem Kirchen- und Klostergut.

So konnten auch diese ersten Ansätze erst durch die Reformation zum Ziel kommen. Wie vieles immer diese den Bestrebungen der Bürgerschaften dankt, aus sich haben die Bürger nicht einmal auf dem Mittelgebiet des Sozialen etwas Neues, das sich behaupten konnte, hervorgebracht [2]).

Zunächst war es schon ein Fortschritt, daß das Vorgehen der Nikolaigemeinde nicht isoliert blieb. Als sich am 18. Dezember 1527 die anderen Kirchspiele der dort aufgestellten Ordnung mit Gutheißen des Rats anschlossen, war die Angelegenheit zu einer allgemeinen der Hamburger Bürgerschaft geworden. Aber die Verhandlungen des folgenden Jahres lassen erkennen, wie viel Druck von den Vertretern der Kirchspiele, die zugleich Gekorene der Bürgerschaft waren, auf die städtische Obrigkeit ausgeübt werden mußte und wie zögernd und ausweichend diese nachgab [3]).

---

[1]) Staphorst, S. 119.

[2]) Ich bemerke dies gegen von Melle, der in seinem sonst verdienstlichen Buch: „Die Entwickelung des öffentlichen Armenwesens in Hamburg", Hamb. 1883, den Einfluß der Reformation auf diesen ersten Versuch einer Reform der Armenpflege nicht genügend hervorhebt.

[3]) Vgl. bes. die Vollmacht der Bürger 29. Juni 1528 bei Staphorst, S. 156. Die Artikel an den Rat vom 26. August 1528, S. 157. Antwort des Rats 29. Aug., S. 159. Antwort der Bürger 31. Aug., S. 160.

Es ist das alte Parochialrecht, welches die in ihren Gekorenen vertretenen Bürger zurückerkämpfen. Wir sahen, wie im Mittelalter die wichtigsten Befugnisse desselben, Pfarrwahl und Aufsicht über die Vermögensverwaltung oft auf die Stadträte übergingen, wie die Kirchgeschworenen an Rechten einbüßten. Soziale und Wirtschaftsfragen hatten zu dieser Rechtsänderung gedrängt [1]). Jetzt nun erhebt sich von eben dieser Basis eine Bewegung aus der Bürgerschaft selbst, welche, angefacht vom Geist der Reformation. sich gegen den allzu mächtig gewordenen, der Reformation feindlich gegenüberstehenden Stadtrat auf das alte Recht beruft. Da ist es nun merkwürdig, wie dieser Kampf um Parochialgerechtsame der Bürger durchaus nicht etwa zu einer schärferen Begrenzung bürgerlicher und kirchlicher Kompetenzen führt. Die wirtschaftlichen und sozialen Interessen drängen vielmehr, je mehr die Auseinandersetzung sich verschärft, dahin, den Schwerpunkt der Macht anderswohin, nämlich in die Hände der von der Parochie Gewählten zu verlegen. Die kirchlichen Gemeindeorgane werden zugleich mit kommunalen Befugnissen ausgestattet, sie sollen mit dem Rat „das Auge der Stadt und des gemeinen Wesens" sein. Und indem die neue Kirchenverfassung sich so durch Änderungen der bürgerlichen durchsetzt, wird auch hier die Vermischung der beiden Gewalten auf länger als drei Jahrhunderte sanktioniert [2]). Je mehr in der Folge die kommunalen Gesichtspunkte vor den kirchlichen sich hervordrängten, desto völliger konnte hier, wie anderswo, die Armenpflege den Charakter einer bürgerlichen annehmen.

12.

Zu derselben Zeit gewann das Evangelium in Braunschweig Raum. Der Reichstag von Speyer 1526 hatte demselben Luft gemacht, die Zahl der Bekenner und Zeugen wuchs, in den Häusern sangen die Bürger Luthers Lieder. Einen Anhalt, um weiter

---

[1]) 1. Aufsatz. Stud. u. Krit. 1883, S. 697 f.

[2]) Die politische Bedeutung der Hamburgischen Kirchen-Kollegien hat bis 1859 gewährt. Von Melle, S. 11.

vorwärts zu dringen, bot die städtische Verfassung vom Jahre 1513. Jährlich zweimal pflegte eine Versammlung der Ratspersonen und Gildenmeister stattzufinden; seit 1528 kam man öfter zusammen, und zu den Versammelten erlangten „Verordnete", welche die Bürgerschaft gewählt, Zutritt. Diese Verordneten wurden die Führer der reformatorischen Partei. Sie setzten die Berufung eines tüchtigen evangelischen Predigers, des Dr. Winkel, und die freie Verkündigung des Evangeliums auf den Kanzeln durch. Die Meßaltäre wurden abgebrochen und zu Bauten an der Stadtmauer verwandt, die Klöster, die unter dem Schirm des Rates standen, geschlossen. Einige Prediger hatten in ihren Kirchen den evangelischen Ritus völlig eingeführt [1]).

Nun trat auch in Braunschweig das Streben hervor, aus den sich befehdenden Gegensätzen zu einer Gleichheit gottesdienstlicher Formen und zur Sicherung der ökonomischen Verhältnisse zu gelangen, Schulen zu gründen und aus einem gemeinen Kasten die Armen zu versorgen. In den Verhandlungen mit dem Rat läßt sich der Einfluß der Hamburger Vorgänge und der Ratschläge Bugenhagens nicht verkennen, und bald lenkten sich die Blicke der Bürger auf ihn. Im Mai hatten sie die Erlaubnis erwirkt, daß er persönlich zu ihnen komme, und am Himmelfahrtstage begann Dr. Pomeranus seine Wirksamkeit mit der ersten Predigt [2]).

In einem Vierteljahre hatte die Arbeitskraft des Unermüdlichen — er predigte wöchentlich dreimal, las täglich über den Römerbrief und wurde in Gewissensfragen und Kirchensachen viel angelaufen — die Kirchenordnung vollendet, welche dann so oft als Vorbild für andere Ordnungen gedient hat [3]). Nachdem sie von Einrichtung des Kultus, Versorgung der Pfarrer, Fürsorge für die Schulen gehandelt hat, geht sie in ihrem letzten Teil auf das Armenwesen ein. Da ist für den Verfasser und diese Epoche der Reformation gleich charakteristisch die Art, in welcher sie ihren

---

[1]) Rehtmeyer, Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie. Braunschw. 1707. 3. Teil, S. 25 ff.

[2]) Rehtmeyer, S. 25 ff. 53 ff. Vogt, Bugenhagen, S. 269 ff.

[3]) Richter I, 106 ff. giebt einen ausführlichen Auszug u. bibliogr. Nachweise über die älteren Drucke.

Gegenstand behandelt. Durch alle Bestimmungen und Anordnungen fühlt sich der Schlag eines liebreichen Herzens durch. „Wollen wir Christen sein", so beginnt der betreffende Abschnitt von dem gemeinen Kasten der Armen, „so müssen wir das auch in der Frucht beweisen. Gehen wir nicht um mit Mönchstand und erdichtetem Gottesdienst, davon uns Gott nichts befohlen hat, darum wird uns Gott nicht verachten, so müssen wir umgehen mit dem rechten Gottesdienst, d. i. mit rechten guten Werken des Glaubens, uns mit Ernst von Christo befohlen, nämlich, daß wir uns annehmen der Notdurft unseres Nächsten, wie er sagt: Dabei sollen alle Leute erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr euch unter einander liebet."

Doch will die Ordnung die Pflicht der Fürsorge nicht einzelnen frommen Leuten überlassen wissen; sie macht vielmehr, als eine rechte Kirchenordnung, die Pflicht der gesamten Gemeinde geltend. Verweist sie dann auf das Vorbild der rechten Christen zu der Apostel Zeiten, so grenzt sie doch die Ansammlung eines Schatzes für die Armen ausdrücklich gegen die Gütergemeinschaft der Gemeinde in Jerusalem und die Vollkommenheit mönchischer Besitzlosigkeit an: der gemeine Schatz soll zusammengetragen werden nicht für uns, wie bei jenen ersten Christen, die nichts Eigenes behalten wollten, welches nun nicht geschehen kann und auch nicht vonnöten ist, sondern für die Notdürftigen. Solch ein Schatz kann pfennig- und groschenweise zusammengetragen, aus milden Gaben gesammelt werden, ohne unseren Schaden mit Fröhlichkeit unserer Konscienz. Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb. Daher sollen in diese „gemeine Kaste", welche in allen Pfarren offenbar aufzustellen ist, die Erträge des Klingelbeutels fallen, und die Diakonen sollen sich nicht schämen, denselben vor und nach der Predigt umzutragen; die Opfer, welche so lange bei Totenmessen gegeben sind und die Gebühr für das Grabgeläut werden ihm überwiesen. Und da man zuvor geopfert hat, wenn die Braut zur Kirche ging, wäre es nicht christlich, daß man dann den Armen in den Kasten opferte? „Wir wollen dann zur Hochzeit wohl essen und trinken und wohlleben, was Gott wohl leiden kann, wenn da sonst nichts geschieht, was verboten ist, denn Christus ist selbst fröhlich gewesen

zur Hochzeit und hat den Bauern guten Wein dazu geschenket; wäre es da nicht auch gut, daß wir den Hungrigen und Durstenden mit einem Heller oder Pfennig bedächten, daß wir nicht vor Gott würden verklaget wie der reiche Schlemmer, der den armen Lazarum vor der Thür nicht wollte ansehen!" [1])

Ebenso treuherzig und herzlich werden die Diakonen ermahnt, ohne Platte und Diakonenrock dem Vorbild des heiligen Stephanus und Laurentius nachzukommen und die Kranken, welchen sie mit Geld zuhilfe kommen, auch aus Gottes Wort zu trösten.

Den Umfang, in welchem Hilfe an Arme gewährt werden soll, möchte Bugenhagen in weitherziger Geduld nicht zu eng umschreiben. Der Bettel soll zwar nicht geduldet werden, aber doch mögen die armen Leute, welche um Brot gehen, dies noch einige Wochen thun, bis der Kasten im Schwange ist. Auch soll es nichts ausmachen, wenn einmal ein fremder Bettler eine Parteke Geld erhalten sollte. Neben den Armen wird besonders der Kranken und einer geordneten Pflege derselben gedacht. Frauen, die im Hospital unterhalten werden oder wöchentliche Almosen empfangen, werden, falls sie nicht selbst kleine Kinder oder Kranke zu versorgen haben, aufgezeichnet, um zur Krankenpflege verwendet zu werden. Sie empfangen hierfür aus dem gemeinen Kasten oder von den Verpflegten selbst, wenn diese wohlhabend sind, einen Lohn. Armen Wöchnerinnen sollen die Hebammen umsonst beistehen und dafür aus dem Schatzkasten eine Beihilfe empfangen.

Ferner sucht die Kirchenordnung den Kranken den Trost des Wortes zu sichern und alle Hilfe mit Seelsorgergeist zu durchdringen. Schon den Diakonen war die Pflicht vorgehalten, die Armen auch aus dem göttlichen Worte zu trösten; ausführlicher wird dies den Predigern befohlen. Sie sollen vom Predigerstuhl das Volk unterrichten, daß sie nicht mit ihren Kranken bis zum letzten Atemzuge warten; die Prediger aber sollen die Kranken, zu denen sie gerufen sind, nachdem sie Beichte gehört und das Sakrament gespendet haben, einen Tag um den andern oder alle drei Tage besuchen, es wäre denn, daß die Kranken verständige Leute

[1]) Richter I, 117.

bei sich hätten und solcher Visitation nicht bedürften. Die Hospitäler sollen ebenfalls von den Prädikanten wöchentlich ein- oder zweimal besucht, die Kranken mit Gottes Wort freundlich vermahnt oder unterrichtet werden. Aber auch auf die am tiefsten Gefallenen lenkt sich das Auge dieser seelsorgerischen Fürsorge. Zu den Missethätern soll man die Priester nicht erst gehen lassen, wenn sie ausgeführt werden [1]), sondern so lange sie gefangen sitzen, daß sie kommen mögen zu der Erkenntnis des Evangelii. „Das ist ja ein Werk der Barmherzigkeit, das Christus wird erkennen zum jüngsten Tage."

Und zugleich mit diesem ethischen Zuge, dem christlichen Liebesgeist, der diese Kirchenordnung erfüllt, tritt in ihr ein Talent für die äußere Seite der kirchlichen Güterverwaltung hervor. Als Gedanke, wenn auch in der That zunächst nicht ausgeführt, ist die Bestimmung bedeutsam, daß neben dem Armenkasten in jeder Parochie ein Schatzkasten, ein Kirchen- und Pfarrfonds aus den Gütern und Einkünften der Kirchen und Pfarren wie aus den Überschüssen der Hospitäler gegründet werden soll. Ein Versuch, aus der Fusion der Armen- und Kirchengüter, die der Einrichtung der gemeinen Kasten anhaftete, heraus zu einer Sonderung zu kommen, die sowohl im Interesse der Armenpflege wie der kirchlichen Verwaltung lag. Ebenso weise war die fernere Bestimmung, die Überschüsse der Parochial-Armenkasten, wie der parochialen Schatzkasten zur Gründung eines fünften Kastens, für Zeiten besonderer Not, also eines Reservefonds zu verwenden [2]). Auch die Fragen der Aufsicht, die beim Rat verblieb, und der Rechnungslegung wurden eingehend und überlegsam geordnet. — Bedenkt man, daß vor allem auch der evangelische Gottesdienst begründet, das Schulwesen organisiert war, so war ein großes Werk mit dieser Kirchenordnung geschaffen. Als sie vollendet war, sangen die evangelischen Gemeinen das Tedeum.

[1]) Wie wenig in früherer Zeit für Gefangene geschah, zeigt Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit des Mittelalters. 1884. S. 292. Vgl. auch meinen ersten Aufsatz, Vorgeschichte, Stud. u. Krit. 1883, S. 727, und Herzog, Real-Encyklop. 8, 31 über die Hinrichtung Klarenbachs.

[2]) Richter I, 118 f.

Nach Vollendung seiner Braunschweiger Mission wurde Bugenhagen nach Hamburg berufen. Er ging mit Einwilligung seines Landesherrn und der Universität und ward aufs stattlichste empfangen. Bald sah er sich einer Aufgabe gegenüber, für welche die ihm bewilligte Zeit nicht ausreichte; es gab nicht bloß zu ordnen, sondern auch zu schlichten [1]). In der That kam die Reformation in der großen Stadt, deren Bürger sich zu dem Handel „ungeschickt" befanden [2]), erst durch Bugenhagen zur Durchführung. Am 8. März 1529 konnte er nach Wittenberg schreiben: Sudatum est, sed — Christo gratia — non frustra [3]). Am Sonntage nach Trinitatis wurde in feierlichem Dankgottesdienst die Annahme der evangelischen Kirchenordnung verkündet [4]).

Diese Hamburger Kirchenordnung schließt sich sowohl an den von den Bürgern zustande gebrachten Entwurf, wie an die Braunschweiger Kirchenordnung an. Doch wird das Kastenwesen mehrfach anders organisiert: Jede Parochie hat einen Armenkasten als Sammelstelle für die kleinen laufenden Gaben, und aus ihr werden auch die laufenden Austeilungen bestritten; dagegen sollen die Güter der Hospitäler und Brüderschaften, die testamentarisch vermachten Gaben und die Leibgedinge in eine fünfte Zentralkasse fließen, um den größeren Bedürfnissen der Armen-, Witwen- und Waisenversorgung zu dienen. Dieselbe Zentralisation wendet Bugenhagen auf die Kirchen- und Pfarrfonds an, indem er nur einen Schatzkasten für die ganze Stadt einrichten möchte. Eben hierdurch unterscheidet sich die Hamburger Ordnung von der Braunschweiger; aber die Son-

---

1) „Hic mihi plus negotii futurum vereor inter senatum et cives, quam Brunswige fuit, licet et ibi plus satis fuerit", schreibt Bugenhagen Ende Oktober 1528 an Luther. Burkhardt, Luth. Briefw. S. 147. Vgl. Vogt, S. 310.

2) Brief des Rats zu Hamburg an Luther vom 1. Nov. 1528. Burkhardt, S. 149.

3) Brief Bugenhagens an Luther, Jonas u. Melanchthon bei Kawerau, Der Briefw. des Justus Jonas. 1884. I. S. 123.

4) Vogt, S. 319 f.

derung nach Parochieen hat sich gegen den Plan Bugenhagens behauptet [1]).

Die nächsten Jahre bringen gelegentlich Nachrichten, daß mit der neuen Ordnung auch eine neue Anregung für das Armenwesen in Hamburg gegeben war. Nicht nur, daß der Rat sofort dem Armenkasten 1000 Mark schenkte [2]); daß das Kloster der Maria Magdalena 1531 zu einem Wohnsitz für Witwen und arme Jungfrauen eingerichtet ward [3]); auch von Privatvermächtnissen wird berichtet; Hinrick Gerdes vermacht sein ganzes Privatvermögen 1531 dem großen Hospital zum heiligen Geist [4]); Dirik Koster stiftet 1537 ein Haus mit 24 Armenwohnungen und fügt die Geldmittel zur Versorgung der Bewohner hinzu [5]). Noch immer gebrach es an einem Hause für arme Witwen, deren es in der Seestadt achthundert gab; da wurde auch das Trosthaus der Seefahrer gebaut [6]). Das sind Leistungen, die man keineswegs überschätzen darf; sie beweisen nicht, daß alles geschehen wäre, was die evangelische Bürgerschaft einer so großen und reichen Stadt vermocht, was Bugenhagen selbst erwartet haben mag. Aber sie sind noch eine Frucht der Reformation.

Volle Frucht allerdings erwarteten die führenden Männer selbst nicht vom Buchstaben ihrer Ordnungen sondern von dem Geist. Wir bemerkten, wie derselbe die Ordnungen durchdringt, und er mußte auch der tiefere Lebensgrund, die beseelende Macht bleiben, aus welcher die Ausführung späterer Zeit immer wieder Leben

---

1) Abdruck der Hamburger K.-O. bei Klefeker, Sammlung der Hamburger Gesetze. Hamburg 1770. 8. Teil. S. 84 ff. Auszüge bei Richter I, 127 ff. Übersetzt durch Mönckeberg, Bugenhagens Hamburger K.-O. Hamburg 1861. Der Klefekersche Text ist sehr inkorrekt. Eine Darstellung der Armenpflege in Hamburg im Mittelalter giebt Mönckeberg in der „Monatsschrift für die evang.-luth. Kirche". 3. Jahrg. S. 288. Für die Reformationszeit ist v. Melles Buch S. 7 ff. zu vergleichen.

2) Bugenhagen selbst erwähnt dies in Art. 41 der K.-O.

3) Staphorst V, 153.

4) Ebend. 154.

5) Ebend. IV, 457.

6) Ebend. 504. 509.

zu schöpfen, durch welche die evangelische Sitte sich vor Erstarrung und Trägheit zu schützen hatte. Bewahrten die neugegründeten evangelischen Gemeinden die Glaubensfrische und den Sinn der ersten Liebe, so konnte sich eine tüchtige, vielseitige Thätigkeit zum Besten der Hilfsbedürftigen im Rahmen jener Ordnungen entwickeln.

Aber doch lag in den Ordnungen der Reformation, auch in denen eines so tüchtigen Organisators, wie Bugenhagen, manches Moment, welches die Ablenkungen und Abschwächungen begünstigte. Dieser Armen-Diakonat, den er einrichten half, erinnert doch trotz der Hinweisung auf Act. 6 sehr an die Altermänner, Provisoren oder Heiligenmeister des Mittelalters. Er ist ebenso eine Rückbildung auf das mittelalterlich-parochiale wie auf das biblische Vorbild. Ja, der Zusammenhang mit den bürgerlichen Institutionen macht sie jenem ähnlicher als diesem. Die evangelische Gemeinde war in ihrem Werden so verwachsen mit der Bürgerschaft, daß sie rein kirchliche Organe nicht aus sich hervorbringen konnte. Es blieb immer möglich, daß diese Diakonen von christlichem Eifer erfüllt treu ihres Amtes warteten; sie haben gewiß aus dem Wort der Predigt, so lange dasselbe seine Frische und Kraft bewahrte, hierzu Anregungen erhalten: aber von dem Stadtrat beaufsichtigt, oder der städtischen Obrigkeit selbst angehörend, trugen sie zugleich den Charakter einer bürgerlichen Behörde; und so bildete dieser Diakonat selbst ein Anknüpfungspunkt für die Verwandelung der Armenpflege in eine bürgerliche, die von der ursprünglich beabsichtigten nur den Schematismus der äußerlichen Formen und den Namen bewahrte. Die Verbindung des Bürgerlichen und Kirchlichen war eine geschichtlich notwendige, und die Reformation dankt ihr auch für ihre soziale Arbeit manche Stütze; aber die volle Kraft der aus dem Glauben kommenden Liebe sehen wir erst dann ans Licht treten, als diese Stütze ihr entzogen ward.

Schon damals hätte dieser Mangel sich vielleicht etwas ausgleichen können, wenn bei der Organisation der Gemeinden eben jener Kraft irgend ein Platz der Bethätigung angewiesen worden, wenn eine Synthese für amtliche und freie persönliche Liebesthätig-

keit gefunden oder auf ein Mitwirken der letzteren beim Neuordnen der Gemeinden bedacht genommen wäre. Die Reformation hat die Freiheit des Christenmenschen in seinem Wirken, sein Wirken in der Freiheit betont; aber eine Schranke der Erkenntnis und Einsicht zeigt sich doch darin, daß die Persönlichkeit auf sich, auf den inneren Trieb des Glaubens und der Liebe angewiesen bleibt, daß ihr der Segen einer bestimmten Anregung zum Wirken aus der Mitte der Gemeinde nicht zuteil, eine bestimmte Arbeit ihr nicht zugewiesen wird. Es war ein Mangel, welcher mit der Einseitigkeit der ethischen Anschauung zusammenhing, das aus Gott geborene Leben nur dem inneren Trieb des Geistes folgend, einer Nötigung von außen nicht bedürftig zu denken. Eben diese Scheu vor Gesetzlichkeit ließ auch wohl den Gedanken, aus Mönchen und Nonnen, welche dem Evangelium gewonnen waren, Krankenpfleger zu erziehen, nicht aufkommen [1]). Aber gewiß waren die Almosenempfängerinnen, an welche Bugenhagen dachte, für eine rechte, von der Liebe beseelte Krankenpflege nicht geeignet. So blieb für jetzt in der Liebesthätigkeit der deutschen Reformation eine Aufgabe ungelöst: Sie schuf weder ein rein kirchliches Pflegeamt, noch eine Organisation freiwilliger Kräfte. Die Anregung hierzu ist später von anderer Seite gekommen. Aber gerade jetzt traten Verhältnisse ein, welche alle Aufgaben christlicher Fürsorge für Kranke und Arme steigerten.

13.

Denn zu den Nöten, an welche die Evangelischen Hand gelegt, gesellte sich im Jahre 1529 eine neue Krisis. Naturereignisse, Krankheit und Teuerung, dazu Kriegsgefahr, die an Wiens Mauern klopfte, ließen schwere Zeiten entstehen; fast ein Jahrzehnt ist von diesen Plagen beschattet. Die christliche Liebe sah sich übergroßen Notständen gegenüber. Die sittlichen Schäden dagegen, die Verachtung des Wortes, der Geiz, kommunistische Gelüste und Umtriebe konnten an dem Elend einen mächtigen Bundesgenossen finden.

---

[1]) Vgl. auch die Bemerkungen Koffmanes in der schönen Arbeit „Luther und die innere Mission". Berlin 1883. S. 40 f.

Die eine dieser Plagen trat plötzlich auf, eine neue, bisher in Deutschland unerhörte Krankheit, der „englische Schweiß“. Die Epidemie hatte England, wo sie 1486 entstanden war, dreimal, zuletzt 1518, heimgesucht. Im Mai des Jahres 1529 brach sie abermals in London aus, und bald darauf, am 25. Juli, erschien sie in Hamburg, durchflog den Norden Deutschlands mit Windeseile und kroch dann, wie Seb. Franck sich ausdrückt, durch das ganze Land [1]. Die Krankheit, ein hitziges Fieber, daß die Kräfte schnell unter reichlichem Erguß übelriechendes Schweißes aufrieb und, wenn Schlafsucht hinzutrat, tödtlich verlief [2], muß in sehr verschiedenen Graden aufgetreten sein. Luther konnte sich geringschätzig über sie äußern und vor Kleinmütigkeit warnen; er hatte gehört, daß in Magdeburg 800 bis 1000 Menschen erkrankt und bis auf wenige wohl von Angst Erregte wieder genesen seien [3]. Aber während einige Orte in der That mehr den Schrecken erfuhren, wie Stettin und Danzig, Stuttgart und Straßburg, zeigte sie sich an anderen als eine verheerende Seuche. In Hamburg waren doch in wenig Wochen über tausend Personen gestorben; in Augsburg gleich zu Anfang 800 von 15000 Erkrankten [4]. Besonders schwer litt Ostpreußen. Hier erkrankten der Herzog Albrecht und seine Gemahlin Dorothea, um bald zu genesen, aber der Bischof von Pomesanien wurde ein Opfer der Krankheit, im Landtag stürzten einige Personen tot zur Erde, im ganzen wurden in Ost- und Westpreußen mehr als 30000 Menschen hingerafft. Und eben in dieser schweren

---

[1] Oppidatim Euro citius grassatur. Chunradus Scipio Corbachius a. 1529 bei Häser, Geschichte der Medizin III, 3. Bearbeitung S. 340. Seb. Franck, Chronik Bl. 279a. Nachrichten über das Auftreten der Krankheit, auch Beschreibungen derselben sehr zahlreich in den Chroniken und Städtegeschichten. Ich nenne nur Cramer, Pomm. Kirchen-Chronikon III, 87. Kantzow, Chronik von Pommern, S. 175 ff. Hoffmann, Geschichte von Magdeburg II, 135. Herzog, Chronik von Zwickau II, 219. Aus Süddeutschland außer Francks Zeugnis die Weißenhorner Historie, Baumann A. 157. 159. Weitere Nachweise bei Häser, S. 327 ff.

[2] Häser III, 326. Herzog a. a. O.

[3] De Wette III, 499 f. Die Schöppen-Chronik Magdeburgs spricht dagegen von vielen Opfern. Hoffmann a. a. O.

[4] Häser, S. 328 ff.

Heimsuchung zeigten sich Ansätze freiwilliger Krankenpflege. Der Herzog verwandelte ein reiches Kloster der Benediktinerinnen in ein Hospital, und die Nonnen warteten in demselben zum Teil freiwillig der Kranken [1]). Im ganzen haben uns die Zeitgenossen mehr von der Krankheit und ihrer Behandlung, als von der Hilfe und dem Beistand der Nächstenliebe erzählt. Um so mehr sind solche Beispiele der Fürsorge zu beachten; auch die der Seelsorgertreue, wie von Kaspar Güttel berichtet wird, daß er in jener Heimsuchung, als eine Pestilenz auf die mild auftretende englische Seuche folgte, seiner Gemeinde beistand mit Trost aus dem Worte Gottes [2]).

Bei weitem furchtbarer als diese Epidemie ward eine Teuerung, welche jetzt allgemein wurde. Schon die Jahre nach dem Bauernkrieg hatten abnormes Wetter gebracht, die Winter warm, die Sommer kalt; die Frucht war unvollkommen ausgereift oder hagelschlächtig geworden. Dann aber wurde im Jahre 1529 nach der Ernte nicht nur das Korn sondern jedes Lebensbedürfnis, „alles, was der Mensch genießen mag", überaus teuer. Seb. Franck berichtet, daß das Korn von 7 Pfennig bald auf 38 und mehr als 40 Pfennige gestiegen, das Pfund Schmalz in Nürnberg mit 14 und 15 Pfennige bezahlt sei, und die Gerste 6 Gulden gekostet habe [3]).

Nie war nach dem Zeugnis desselben Gewährsmannes dergleichen vorher erhört worden. Denn wenn vor Zeiten keine Teuerung über ein Jahr oder ein halbes währte, sonderlich in der letzten des Jahres 1517, in welcher Wein und Korn auf das Fünf- oder Sechsfache des Preises stiegen, so hielt diese bis zum Jahre 1536 an [4]). Franck sagt, er habe nie dergleichen Not gesehen.

---

1) Hase, Herzog Albrecht von Preußen und sein Hofprediger. S. 56.

2) Kawerau, Kaspar Güttel. Halle 1882. S. 70 f. Auch in Marburg folgte 1530 auf den engl. Schweiß die Pest. Häser, S. 340 f.

3) Chronik Bl. 279 ff.

4) Zu Francks Angaben stelle ich aus der Weißenhorner Historie des Nikolaus Thoman eine Tabelle der Roggenpreise der Teuerungsjahre 1528—1535 zusammen:

a. 1528 das Im 32 Schilling,

Aber auch größere Leistungen dürften kaum erhört sein als die Straßburgs, das jetzt wieder seinen Ruhm als Vorort der christlichen Wohlthätigkeit bewährte. Die Verschmachteten kamen oft aus großer Ferne, aus der Schweiz und aus Lothringen zu Hunderten; denn der Hunger hatte sie von Haus und Herd getrieben. So wurden den Winter hindurch, als der Sack Korn 5 Gulden kostete, ungefähr 900 in der Stadt gespeist. Auf Anregung der Prediger wurden im Franziskanerkloster in einem Vierteljahr 2150 Arme aufgenommen; ja, in der Elendenherberge sind 1530 23545 Auswärtige gespeist und verpflegt worden [1]).

Neben diesen äußeren Hilfen will indes noch ein anderer Zug beachtet sein, denn die Wirksamkeit der Liebe als eines lebendigen Geistes geht nie in bloßen Anstalten auf. In Nöten und Drangsalen sucht sie den Zugang zu den Herzen, um die Beladenen mit dem Wort zu erquicken. In Bugenhagens Ordnungen, in Luthers Briefen, zuletzt in seiner Schrift, ob man vor dem Sterben fliehen möge, tritt dieser Seelsorgersinn hervor. Jetzt nun, da unter so

---

a. 1529 das Im 2 Pfd. 2—5 Schilling,

a. 1530 „ „ 4 Pfd. 4 Schilling,

a. 1531 keine Preisangabe, doch wird das Jahr allgemein mit 1530 verglichen.

a. 1533 das Im 4 Pfd. 4 Schilling,

a. 1534 „ „ 2 Gulden 4 Pfd. weniger 5 Schilling bis 4 Pfd. 4 Schilling.

Zu a. 1535 berichtet Thoman nur von dem nachteiligen Einfluß des schlechten Herbstwetters.

a. 1536 das Im 1 Pfd. 2 Schilling bis 1 Pfd. 18 Schilling.

Dennoch waren in der teuern Zeit die Preise auf das Drei- bis Vierfache im Verhältnis zu denen des Jahres 1536 gestiegen. Baumann, Quellen A, 147. 157. 160. 182. 191. 195. 206. Ebenso hoch waren ungefähr die Roggenpreise im Teuerungsjahre 1491, in dem 1 Im 4 Pfd. kostete (Baumann, Quellen A, 29), a. 1501 betrug der Preis am 26. Mai sogar 5 Pfd., während Ende Juli das neue Korn 1 Pfd. und 2—5 Schilling kostete. Von einer Teuerung des Jahres 1517 dagegen erwähnt dieser Chronist nichts. Daß sich die des Jahres 1529 auch in Mitteldeutschland fühlbar machte, bezeugt die Zwickauer Chronik, Herzog II, 219. Die Kornpreise stiegen von 12 Groschen auf 4 Gulden.

1) Seb. Franck, Chronik Bl. 279. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I, 268 f.

viel Gefahr und Not die Herzen der Menschen zagten, wird die evangelische erbauliche Litteratur noch stärker als vorher von dem Geist des Trostes erfüllt. Manche Erzeugnisse derselben sprechen dies ausdrücklich aus: Sebaldus Heyden will aus sieben Sprüchen heiliger Schrift anzeigen, wie man in allerlei Nöten, des Türken, Pestilenz, Teuerung den Glauben stärken und christliche Geduld erlangen soll. Sein Motto ist: „So Gott für uns ist, wer mag wider uns sein" [1]). Konrad Wickner ermahnt zur Glaubenszuversicht und Geduld; er sieht die Reiter der Offenbarung daher kommen, das Evangelium verschmäht und verstockende Gottesgerichte verhängt; die Feinde dürfen das Evangelium schänden und sagen, daß nie größere Unbarmherzigkeit gewesen; und dazu kommen die äußeren Plagen, Teuerung, Krieg und Pestilenz [2]). Mit dem Trösten der Sterbenden war 1527 schon Thomas Venatorius vorangegangen; es ist für das evangelische Spitalwesen bedeutsam, daß er seinen „kurzen Unterricht" für Hartung Görell, den Diener der Armen zu Nürnberg im neuen Spital geschrieben hat [3]). Die kleine, nur vier Blätter füllende Schrift ist einfach und einfältig, lehrhaft, doch kernig, glaubensvoll und treuherzig. Luther selbst, der damals den Kriegsleuten den Mut und das Gewissen stärkte, wider den Türken zu streiten, hat der Arbeit des Venatorius ein Vorwort mitgegeben.

Wuchs so aus harter Not Trost der Liebe, so ist eben durch die Not auch Lieblosigkeit, Härte, Verachtung des Wortes gesteigert. Immer gehen diese beiden Gegensätze neben einander her. Die Klagen Luthers finden ihre Bestätigung an denen Sebastian Francks, der gerade von diesen Jahren der Drangsal nicht ohne Bitterkeit spricht: Nie habe es eine ungelassenere glaubenslosere Zeit gegeben. War nun das Ende der Heimsuchungen noch nicht abzusehen, da die Teuerung bis 1535 dauerte, so mußte der evange-

---

[1]) Nach dem Titel. Druck vom Jahre 1531. Nürnberg bei Peypus.

[2]) Daß man sich vor dem zukünftigen Sterben oder Pestilenz nicht entsetzen soll. Konrad Wickner 1530. Motto Deuteron. 32.

[3]) Benutzt wurde der Druck vom Jahre 1527. Über die erbauliche Litteratur und die Trostschriften besonders ist zu vergleichen Beck, Die Erbauungslitteratur der evangelischen Kirche Deutschlands 1883. S. 43 ff. 127. 131 ff.

lischen Kirche noch viel Kampf und Arbeit unter Hemmung für ihre Einwirkung auf das Volksleben beschieden sein, während sie um die Grundlagen ihrer Existenz zu ringen hatte.

2.

Der erste Thessalonicherbrief.

Von

H. v. Soden.

Lange sind die beiden Thessalonicherbriefe als untrennbare Geschwister in der Einleitungswissenschaft mit einander behandelt worden, wobei das Schicksal des einen an das des andern gekettet wurde, so daß bald die Rettung der Echtheit des ersten Briefes auch den zweiten halten mußte, bald die Verwerfung des zweiten auch dem ersten verderblich wurde. Dabei wurde das Urteil darüber, welcher von beiden der ältere sei, schwankend; während die große Mehrzahl der Forscher die Reihenfolge beider im Kanon als die ihrem Alter entsprechende voraussetzte oder verteidigte, teilte zuerst Grotius auf Grund einer ganz willkürlichen Adressierung desselben dem zweiten Brief das höhere Alter zu; und nach ihm vertrat diese Ordnung Baur (Paulus, 2. Aufl. II, 364—69), wodurch er das Recht erhielt, die von ihm gegen die Echtheit des zweiten vorgebrachten Bedenken auch auf den ersten, als den späteren, zu übertragen. Außer den beiden angeführten Gelehrten setzen den zweiten Brief als den älteren Ewald (J. f. bibl. W. 1861, S. 249 f. Sendschreiben des Apostels Paulus, S. 19 f.; Geschichte der ap. Zeit, S. 455 f.), Laurent (Th. St. u. Kr. 1864, S. 497 f. Neut. Stud. S. 49 f.), van der Vies (De beiden Breeven van de Thess. 1865; er glaubt, je aus inneren Gründen, unsern zweiten Brief vor unsern ersten Brief nach Jerusalems Zerstörung ansetzen zu

müssen), Davidson (An introd. to the study of the N. T. 1868, I, 30 sqq.). Eine Widerlegung der von diesen Gelehrten angeführten Gründe haben gegeben Lünemann (1878, S. 160 f.; Hofmann I, 365 ff.), besonders ausführlich van der Manen (Onderzoeknaar de Echtheid van Paulus' tweeden Brief an de Thessaloniceneer 1865, S. 11—25).

Unsere Untersuchung läßt das Verhältnis der beiden an die Thessalonicher überschriebenen Briefe ganz beiseite und betrachtet den ersten derselben für sich allein als ein mit dem Namen des Paulus gezeichnetes litterarisches Denkmal mit dem Absehen zu erkennen, ob dieser Name den faktischen Verfasser oder nur den patronus des Briefes bezeichne. Hierbei benutzen wir nur die unbezweifelt echten Briefe des Apostels als Ausgangspunkt und warten es ab, ob etwa der Gang unserer Untersuchung uns zum Geständnis führen sollte, daß wir die Entstehung des ersten ohne Voraussetzung der Existenz des zweiten nicht zu erklären vermögen.

1. Der formale Charakter des Briefes.

a) Das sprachliche Material.

Hierfür verweisen wir auf die gründliche und abwägende Einzeluntersuchung von van der Manen (a. a. O., S. 122—138), deren Resultat ist, daß der Verfasser des Briefes in freiester Weise über den paulinischen Sprachschatz verfügt, ohne je eine längere paulinische Phrase der vier Homologumenen zu reproduzieren, daß aber nirgends ein widerpaulinischer Ausdruck oder eine widerpaulinische Verwendung eines paulinischen Ausdrucks sich findet. Diese höchst dankenswerte Untersuchung begründet unwidersprechlich Holtzmanns Urteil, daß speziell die vielen Anklänge an die Korintherbriefe „nur die Selbigkeit des Verfassers beweisen", keineswegs aber einen unselbständigen Nachahmer verraten. Wir stellen das Einzelne kurz in Rubriken zusammen: *ἁ. λ.* für Paulus hat der 1 Thess. nur *θεὸς ἀληθινός* 1, 9; *ἀναμένειν* 1, 10; *ὁ πειράζων* 3, 5 (herbeigeführt durch das Zeitwort); *σαίνεσθαι* 3, 3; *ἀνιστάναι* 4, 14. 16 von der Auferstehung ebenso mit Beziehung auf Jesus als auf die Menschen; *λόγος κυρίου* 4, 15; der Pluralis *λόγοι* von der apostolischen Belehrung 4, 18; *ἀκριβῶς* 5, 2; *ὑπερεκπερισσοῦ*

3, 10; 5, 13 (nur noch Eph. 3, 20; dagegen kennt Paulus ὑπερπερισσεύειν Röm. 5, 20. 2 Kor. 7, 4); ἡγεῖσθαι ἐν 5, 13; außerdem noch in dem Abschnitt von der Parusie die Beziehungen für die bei Paulus nirgends wiederholten Vorstellungen: ἄγειν von der Verklärung der Menschen 4, 14; ἁρπάζειν, νεφέλαι, ἀπάντησις. Schwierigkeiten bei Annahme der Echtheit des Briefes macht keiner dieser einmaligen Ausdrücke [1]).

Hieran mögen sich die Menge der echtpaulinischen Worte und Wendungen schließen, zunächst diejenigen, welche in der neutestamentlichen Litteratur sich nur bei Paulus finden: πατὴρ ἡμῶν 3, 11 von Gott (in der brieflichen Litteratur weder Pastoralbriefe, noch katholische Briefe, noch Apokalypse; Eph. nur in der paulinischen Grußformel 1, 2); ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης 5, 23 (nur noch Hebr. 13, 20); τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν 1, 5; Gott als Zeuge angerufen 2, 5; στέγειν 3, 1 [2]); ὑστέρημα 3, 10 (nur noch Luk. 21, 4); πλεονάζειν 3, 12 (nur noch 2 Petr. 1, 8); ἁγιωσύνη 3, 13; πλεονεκτεῖν 4, 6; ἔκδικος 4, 6; καλεῖν ἐπί 4, 7; φιλοτιμεῖσθαι 4, 11; εὐσχημόνως 4, 12; εἰς τὸν ἕνα 5, 11 (nur 1 Kor. 4, 6); δόξαν ζητεῖν 2, 6 (nur Röm. 2, 7); κόπος καὶ μόχθος 2, 9 (nur 2 Kor. 11, 27), und zwar beidemal als Bezeichnung der apostolischen Missionsthätigkeit, was von unserer Stelle nur durch willkürliche Premie-

---

[1]) Unter die unpaulinischen Ausdrücke hat man auch ἐν βάρει εἶναι 2, 6 rechnen wollen, nachdem man ihm den bei diesem Ausdruck allerdings unpaulinischen Sinn „zur Last fallen" unterlegt hatte. Aber unser Verfasser kennt hierfür den echtpaulinischen Ausdruck ἐπιβαρεῖν wohl (2, 9) und hätte ihn darum auch hier zum Ausdruck seines Gedankens gewählt. ἐν βάρει εἶναι aber ist (analog dem αἰώνιον βάρος τῆς δόξης 2 Kor. 4, 17, also in echtpaulinischer Weise) in ethischem Sinn zu nehmen: „von Gewicht sein" als Christi Apostel gegenüber den windigen Leuten, die δόξαν ζητοῦσιν ἐξ ἀνθρώπων vgl. 2 Kor. 10, 10 (so auch Koch, Pelt, Schott, Olshausen, De Wette, Bies). Die Erklärung von Lipsius (St. u. Kr. 1854, S. 912) „in Last und Beschwerde sein", ist trotz 2 Kor. 1, 8; 5, 4. Gal. 6, 2 hier unmöglich, weil man das Wichtigste hinzudenken muß, wie Lipsius selbst anschaulich macht: „wir sind imstande, in Last und Beschwerde zu sein, d. i. Verfolgungen und Drangsale allerlei Art, die die Menschen über uns verhängen, mit Gleichmut zu ertragen".

[2]) συνεργός, wenn echt, 3, 2 (nur noch 3 Joh. 8).

rung des Partic. *ἐργαζόμενοι* und Ignorierung des verb. fin. *ἐκηρύξαμεν τὸ εὐαγγέλιον* mit Baur geleugnet werden kann, vgl. übrigens *κοπιᾶν* in dem von Baur an unserer Stelle allein zugegebenen Sinn 1 Kor. 4, 12; *ἅπαξ καὶ δίς* 2, 18 (nur Phil. 4, 16); *κεῖσθαι εἰς* 3, 3 (nur Phil. 4, 16); *φθάνειν εἰς* 2, 16; *εἰς κενόν* 3, 5; *ὡς ἐὰν* oder *ἄν* 2, 7; *πρὸς τὸ μή* 2, 9 (nur 2 Kor. 3, 13); *ἄρα οὖν* 5, 6; *καθάπερ* 4, 5 (nur noch Hebr. 4, 5; 5, 4); *περισσῶς* 2, 17 (9mal bei Paulus und Hebr. 2, 1; 13, 19). — Echt paulinisch ist ferner *οὐ κενή, ἀλλά* 2, 1 (1 Kor. 15, 10); *εἰδότες* mit Objekts-Accusativ und epexegetischem *ὅτι* 1, 4 (Röm. 13, 11); *ἀνάγκη* und *θλίψις* 3, 7 (2 Kor. 6, 4); der pleonastische Gebrauch von *μᾶλλον* 4, 1; *ἀσθενής* im geistigen Sinn 5, 14; *κόπος, κοπιᾶν* von Missionsthätigkeit 3, 5; 5, 12; *ἵνα σωθῶσιν* 2, 16 (1 Kor. 10, 33); *εἰς τὸ στηρίξαι* 3, 2. 13 (Röm. 1, 11. *εἰς τὸ στηριχθῆναι*); *οἰκοδομεῖν* 5, 11, absolut oder mit persönlichem Objekt ohne ausführliche Anlehnung an die Vorstellung des Bauens (1 Petr. 1, 5) nur bei Paulus (verwendet auf die Kirche als Organismus Apg. 9, 31 und Eph. 4mal); *λοιπὸν οὖν* als Übergang 4, 1; *οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν* 4, 13; als Beginn eines neuen Abschnitts *περὶ δὲ τῆς* etc. 4, 9 zum gleichen Zweck. *αὐτὸς δὲ ὁ θεός* mit einem Wunsch 3, 11; 5, 23 (2 Kor. 10, 1); *ἐγὼ μὲν Παῦλος* 2, 18 (2 Kor. 10, 1. Gal. 5, 2); *πιστὸς ὁ θεός, ὅς* mit futurum 5, 24 (1 Kor. 10, 13). Echtpaulinisch ist die Trichotomie *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς* 1, 3; 5, 8; der Vergleich seiner Stellung zur Gemeinde mit der einer Mutter 2, 7; die Charakterisierung der Heiden als *μὴ εἰδότα θεόν* 4, 5 (Gal. 4, 8); der in einem kurzen Satz angehängte effektvolle Schluß einer Gedankenreihe 2, 16 (Gal. 5, 12. 2 Kor. 11, 15. 1 Kor. 7, 40). Paulinisch ist ferner die Gegenüberstellung von *λόγος* und *δύναμις* 1, 5 (1 Kor. 2, 4; 4, 20). Daß dies hier nicht Nachahmung sein muß, wie Baur vermutet, zeigt der Zusammenhang: die Verhältnisse, unter denen die Thessalonicher das Evangelium annahmen (V. 6), setzen bei ihnen eben *δύναμις* (*ἐν θλίψει πολλῇ*) und *πνεῦμα ἅγιον καὶ πληροφορία πολλή* (*μετὰ χαρᾶς πνεύματος*) voraus; waren sie aber hierbei nur *μιμηταὶ* des Apostels (V. 5), so muß auch

seine Predigt ἐν δυνάμει καὶ ἐν πν. ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφ. πολλῇ geschehen sein; gerade daran müssen sie also erinnert werden, daß sie auch ferner festbleiben in jener Nachahmung. Paulinisch ist die Bezeichnung der Gemeindeglieder als μιμηταὶ des Apostels 1, 6 (1 Kor. 4, 16; 11, 1). Endlich ist lehrreich der Gebrauch von βασιλεία τοῦ θεοῦ 2, 12. Von der Evangelienlitteratur abgesehen, hat dieser Ausdruck im Neuen Testament eine rein eschatologische Bedeutung mit der allereinzigen Ausnahme der Briefe Pauli (eingerechnet die Stellen Kol. 1, 13; 4, 11), vgl. Eph. 5, 5. 2 Theff. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18. Jak. 2, 5. 2 Petr. 1, 11. Nur Paulus hat die Doppelbedeutung, die Jesus mit dem Ausdruck verbunden hat, festgehalten. Dies ist aber deutlich auch 1 Theff. 2, 12 der Fall.

Damit aber diese Reihe von echtpaulinischen Bezeichnungen den Verfasser des Briefes nicht in den Verdacht eines Nachahmers bringe, können wir daneben eine Reihe von Beweisen der vollen Selbständigkeit des Verfassers aufzählen: den echtpaulinischen Dank am Beginn des Briefes, den er nach Baur dem ersten Korintherbrief nachgebildet haben soll, faßt er, dem, wenn er ein Nachahmer war, trotz der drei Namen der Adresse, doch nur des Paulus Person vorschweben konnte, nicht wie 1 Kor. 1, 4: εὐχαριστῶ (auch dort stehen zwei Namen in der Adresse), sondern εὐχαριστοῦμεν 1, 2. Er schreibt ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ 1, 4 gegenüber den Ausdrücken 1 Kor. 19, 14; 15, 58 ꝛc. einer-, Röm. 1, 7 anderseits; ἐκλογή 1, 4 gegenüber κλῆσις 1 Kor. 1, 26. (Dies ist keineswegs darum widerpaulinisch, wie Baur und Bies meinen; Paulus redet Röm. 8, 28 von οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες, Röm. 9, 11 von ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, Röm. 8, 33 von ἐκλεκτοὶ θεοῦ [vgl. auch 16, 13], Röm. 1, 6 von κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ; 1 Kor. 1, 27 f. von ἐκλέγεσθαι, 1 Kor. 1, 9 von καλεῖν, wo es sich jedesmal um die gleichen Personen resp. Begriffe handelt). Er verwendet den den Worten nach paulinischen Gegensatz 2 Kor. 5, 12 προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ 2, 17 im Sinn von τῷ σώματι — τῷ πνεύματι 1 Kor. 5, 3. Der Titel des Timotheus 3, 2 ist, auch wenn man συνεργός im Texte liest, keineswegs nach dem des Titus 2 Kor. 8, 23 gebildet, son-

dern selbständig, und erinuert an den Schreiber von 1 Kor. 3, 9. Die πάθη ἀτιμίας Röm. 1, 26 heißen hier πάθη ἐπιθυμίας 4, 5. Die πνευματικοί (wie Schrader von Paulus erwartet hätte) heißen θεοδίδακτοι 4, 9 mit Anlehnung an Jes. 54, 13 (nicht an Joh. 6, 45, wie Schrader meint), um das οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν gut zu motivieren. Die Phrase 4, 13 steht außer 2 Kor. 1, 8 stets im Singularis bei Paulus; aber gerade 2 Kor. 1, 8 folgt nicht das sonst beliebte ἵνα; Röm. 11, 25, wo ἵνα folgt, steht statt περί der Objektsaccusativ, statt θέλομεν θέλω; ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε 5, 17 ist selbständige Fassung des ähnlichen Gedankens Röm. 12, 12, an den ein Pauliner sich anlehnen konnte. Die paulinische Phrase πιστὸς ὁ θεός, ὅς 2c. ist 5, 24 völlig selbständig gegenüber 1 Kor. 10, 13. Die Vergleichung des Apostels mit einer Mutter 2, 7 ist ganz originell gegenüber Gal. 4, 19. 1 Kor. 3, 2; 4, 15. 2 Kor. 12, 14; ἀποθανεῖν περί 5, 10 findet sich nirgends bei Paulus; wohl aber gebraucht Paulus sonst περί zum Ausdruck der Stellvertretung Christi. Statt νεκροὶ ἐν Χριστῷ 4, 16 steht 1 Kor. 15, 16 κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ. Statt παρουσία (nur 1 Kor. 15, 23) schreibt Paulus stets ἡμέρα κυρίου od. ä.; warum hätte der Nachahmer 3, 19 den paulinischen Ausdruck von 2 Kor. 1, 14 nicht beibehalten? εὐαγγελίζεσθαι 3, 6 braucht Paulus und die spätere Litteratur nur in dem technischen Sinn des Missionierens. Der profane Gebrauch des Wortes weist mit größter Wahrscheinlichkeit in eine Zeit, da es noch nicht zu jenem Terminus technicus geworden war.

Alle diese Beobachtungen einer freien Verwendung der Sprache sind bei einem Nachahmer schwer zu erklären, bei dem originellen Schöpfer natürlich [1]).

[1]) Die Meinung Baurs, die Phrase λαλῆσαι τοῖς ἔθνεσιν ἵνα σωθῶσιν 2, 16 verrate Bekanntschaft mit der A. G., haben schon Grimm (St. u. Kr. 1850, S. 767 ff.), Manen (S. 127 f.) widerlegt. Die Meinung von Bies (S. 98), der Brief enthalte „deutliche Anspielungen auf die Evangelien Matthäus und Lukas, obschon die Endredaktion dieser beiden Schriften deutlich später fällt als unser Brief", der Verfasser habe also „eine oder mehrere Quellen der beiden Evangelien gekannt, aber in einer Zeit, in welcher die Parusieerwartung

Holsten (Prot. Jahrb. 1877) hat auf die Ähnlichkeit von 1 Thess. 1, 3 mit Apok. 2, 2 hingewiesen und hieraus eine Abhängigkeit des Briefes von der letzteren erschließen wollen. Kann diese Hypothese auch nicht als unmöglich widerlegt werden, so ist ihre Wahrscheinlichkeit, wenn nicht viele andere Indicien sie unterstützen, doch auch nicht zu erweisen. Die ὑπομονή als Eigenschaft der christlichen ἐλπίς ist paulinisch (Röm. 8, 25); ebenso kennt er die Nebeneinanderfügung von ἔργον und κόπος (1 Kor. 15, 58). Das ἔργον τοῦ κυρίου (ebenda) mag aber unserm ἔργον τῆς πίστεως als Parallele dienen. Die Ausdrücke an sich sind also gut paulinisch, wenn auch der erste derselben ἔργον τῆς πίστεως etwas kühn, für einen Pauliner gewiß zu kühn ist, für Paulus selbst aber, der nicht Sklave seiner dogmatischen Formeln ist, sich hier durch die Schilderung dessen, was er darunter versteht (1, 6), völlig erklärt. Nur die Aufeinanderfolge derselben in der Ordnung wie Apok. 2, 2 kann also Mißtrauen erwecken. Nun ist aber die Wahl der Bestimmungswörter ἔργον, κόπος, ὑπομονή gewiß abhängig von den Bezeichnungen: πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς; diese Trilogie ist aber paulinisch (1 Kor. 13, 13), und unserem Verfasser so wie so geläufig (5, 8). Überdies werden, wie Vies (S. 51) zeigt, gerade diese drei Eigenschaften auch an anderen Orten im ausführenden Teil des Briefes anerkannt, der Glaube 1, 4—10 und 2, 13—16, die Liebe 4, 9 f., die Hoffeung 5, 1—11, so daß die Zusammenstellung in 1, 3 durch die Thatsachen geboten erscheint und keineswegs den Eindruck einer fremdartigen, dem Briefzusammenhang äußerlich eingefügten Phrase macht.

Ganz besonders gestoßen hat man sich an der „trichotomischen Psychologie", die der Verfasser 5, 23 verrät. Aber diese ist bei dem Pauliner so unmöglich als bei Paulus, weil sie auf hebräischem Boden unerhört ist, und darf darum in 5, 23 ebenso wenig gesucht werden als in Luk. 1, 46 f. Wie das Bild bei Lukas, so teilt Paulus dem Menschen sowohl ein πνεῦμα als eine ψυχή zu

---

noch nicht so abgekühlt war als zur Zeit der Endredaktion des ersten und dritten Evangeliums", wird bei der Behandlung der betreffenden Stellen berücksichtigt werden.

(Pfleiderer, Paulinismus S. 64 ff.). Überdies kann hier ψυχή mit σῶμα das natürliche Wesen des Menschen πνεῦμα seine christliche Ausstattung bezeichnen (vgl. 1 Kor. 2, 14 f.), wenn nicht die dreifache Bezeichnung nur dem rhetorischen Bedürfnis der Plerophorie dient, was uns dann jedes Recht einer scharfen psychologischen Ausdeutung der Stelle nehmen würde. Dem Vorwurf des Widerpaulinischen kann also die Stelle auf mehrfache Weise ausweichen. Vies (S. 93) meint aber auch, daß der Wunsch einer Erhaltung des σῶμα bei der Parusie mit 1 Kor. 15, 50 im Widerspruch steht. Dies beruht auf Verwechselung von σάρξ und σῶμα. Paulus lehrt: ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν 1 Kor. 15, 44, und zwar ist dies, wie der Zusammenhang zeigt, das gleiche σῶμα, das als ψυχικόν gesäet wird.

b) Der Stil des Briefes.

Im Brief fehlt es an alttestamentlichen Citaten. Ebenso fehlen Citate in 2 Kor. 1 und 2. 10—13. 1 Kor. 5 und 7. Röm. 5, 1—6; 6 und im Philipperbrief. Übrigens verrät der Verfasser Bekanntschaft mit dem Alten Testament ἀποκτεινάντων τοὺς προφήτας 2, 15 mit Röm. 19, 10; ἀναπληρῶσαι τὰς ἁμαρτίας 2, 16 mit Gen. 15, 16; ἔφθασεν εἰς 2, 16 mit Dan. 11, 36; θεοδίδακτοι 4, 9 mit Jes. 54, 13. Citate im strengen Sinn aber fehlen darum, weil es dem Brief an dogmatischen Beweisführungen fehlt; ist dieser letztere Mangel als Instanz gegen den paulinischen Ursprung des Briefes zurückgewiesen, so verliert auch das darin begründete Fehlen alttestamentlicher Citate alles Bedenkliche [1]).

Ebenso wird dem Brief der Mangel bestimmter Farbe vorgeworfen. Wenn die Farben nicht so scharf sind, wie in den Briefen an die Galater und an die Korinther, so erklärt sich dies aus den verschiedenen Verhältnissen ganz natürlich, sei es, daß zur Zeit seiner Entstehung überhaupt, sei es, daß wenigstens in Thessa-

---

1) Wenn Jowett, Ep. of St. Paul, p. 6 sq. unter anderem von beiden Thessalonicherbriefen sagt: „they are not argumentative at all", so hat er wenigstens 1 Thess. 4, 14 übersehen.

lonisch die judaistische Opposition gegen Paulus es noch nicht zu festen scharfen Positionen ihrer Polemik gebracht hatte [1]). Angesichts der Apologie des Apostels 2, 3—6. 9, des Urteils über die Juden 2, 15 f., der Besprechung der Sendung des Timotheus 3, 1 ff., der Mahnungen 4, 4—6. 11, der eschatologischen Belehrung 4, 13—18 wird aber überhaupt von Farblosigkeit nicht mehr die Rede sein können, sobald man die angezogenen und andere Stellen gründlich würdigt, wie dies später gezeigt werden soll. Findet man aber Kap. 1—3 etwas ausführlich und breit, so vergleiche man Abschnitte, wie 1 Kor. 2—4. 2 Kor. 8 u. 9 und viele kürzeren Abschnitte in den Hauptbriefen, wo Paulus auch statt des aus dem Galaterbrief vor allem bekannten gedrängten Stils in gemütlicherer Breite sich ergeht. Im übrigen kann niemand von dem Apostel mit irgend zwingendem Grund voraussetzen, daß er lauter Römer- und Korintherbriefe schrieb [2]).

Wenn ferner ein überlegter, wohldisponierter Ideengang vermißt wird, so suche man doch einmal Röm. 6—8 oder 2 Kor. 1—7 oder 8—9 scharf zu disponieren. Kennen wir nicht auch bei anderen, in wichtigen Auseinandersetzungen scharf logisch fortschreitenden Schriftstellern Schriftstücke, in denen ein „hingebendes Sich-gehenlassen" (Reuß, S. 71) herrscht?

Nach Baur (S. 95) enthält der Brief „eine sehr gedehnte, die Thessalonicher nur an das ihnen schon Bekannte erinnernde Auseinandersetzung des aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung durch den Apostel". An gemeinsame Erinnerungen anzuknüpfen, ist eine sich durch alle Briefe durchziehende Gewohnheit des Apostels. Gal. 1, 9. 13; 4, 13 f.; 5, 21. 1 Kor. 1, 14—16. 26; 2, 1—5; 3, 1; 6, 2 ff. 2 Kor. 1, 12; 3, 2; 7, 2—4; 13, 2. In unserem Falle aber hat dies seine ganz besonderen Gründe: Die Bekehrung war so rasch geschehen, Paulus so plötzlich von den jungen Christen getrennt worden, daß die Gedanken immer noch dort weilten und unwillkürlich die Erinnerung sich beim Schreiben überall hervordrängte [3]). Wenn aber

1) Sabatier, L'apôtre St. Paul 1870, p. 95 sq.

2) Holtzmann, Schenkels Lexikon S. 503.

3) Baur (S. 98) findet die Wiederholung des kaum Erlaubten vielmehr

gar, wie wir aus anderen Stellen sehen werden, die junge Gemeinde dem Paulus abtrünnig gemacht und der Apostel vor ihr verdächtigt und befleckt werden sollte, was lag näher und was konnte besser wirken, als die Erinnerung an die Tage des persönlichen Verkehrs und an die Eindrücke, welche die Thessalonicher damals erhalten hatten? [1]) Und wenn der Apostel nur kurz unter ihnen hatte predigen dürfen, was verlangte da die pädagogische Weisheit mehr, als zu wiederholen, was er damals ihnen gesagt, was aber bei der großen Eile sich ihnen noch nicht völlig unverwischbar eingeprägt hatte. Und wenn sie Drangsalen ausgesetzt waren, was konnte sie unmittelbarer stärken, als die Erinnerung an die Drangsale, welche sie gleich zu Beginn überstanden hatten, und an den Ruhm, welchen ihnen ihre Glaubensfestigkeit erworben hatte [2]).

Auch den „Mangel an allem speziellen Interesse [3]) und an einer bestimmt motivierten Veranlassung“ erkennt Baur, S. 94 f., als „ein Kriterium, das gegen den paulinischen Ursprung spricht“. Aber ist das namentlich Kap. 1—3 hervortretende Streben, die Gemeinde durch Auffrischung der Erinnerungen fest an Paulus zu ketten und damit an seinem Evangelium festzuhalten, ist die scharfe Verwerfung der Juden, ist die Fülle sehr konkreter Ermahnungen, ist die durch so lebenswahre Bedenken hervorgerufene Besprechung der eschatologischen Hoffnung nicht Zeugnis ganz spezieller Interessen? Sind die verschiedenen Eindrücke (4, 13 ff.), Einflüsse (2, 13 ff.) und Einflüsterungen (2, 1 ff.), welche die Neugewonnenen dem Apostel und dem Christentum wieder abwendig zu machen drohen, ist der Mangel an sittlicher Reinheit (4, 1 ff.) und geistiger Einheit (5, 12 ff.), der in der Gemeinde gefährlich hervor-

---

doppelt unbegreiflich, wenn nur wenige Monate zwischen dem Aufenthalt des Paulus in Thess. und der Zeit des Briefschreibers liegen.

[1]) So haben allerdings diese Erinnerungen einen apologetischen Zweck, den Baur bei ihnen vermißt.

[2]) Vgl. hierzu Manen, S. 52 ff.

[3]) Jowett vermißt auch ein Hervortreten des warmen Gefühls, das dem Apostel eigen ist, „nor are they marked by any of the Apostle's deepast and most inward feelings“. Man vergleiche aber 2, 8. 11. 15 f. 17—20; 3, 6—10.

trat, nicht Veranlassung, bestimmt motivierte Veranlassung genug für den so plötzlich von seiner Thätigkeit abgerufenen Vater der Gemeinde, sich brieflich an sie zu wenden? Und auch der nächste äußere Anlaß hierzu für Paulus ist nach den Andeutungen des Briefes klar gegeben, es ist die Rückkunft des Timotheus mit Nachrichten von Thessalonich 3, 6.

Sehen wir die **Form des Briefes als solchen** an, so bietet wenigstens die Adresse keinerlei Anlaß zu Verdacht. In sämtlichen von der Kritik mit Grund in ihrer Echtheit angezweifelten Briefen (Epheser- und Pastoralbriefe) wird nur des Apostels Name dem Brief vorgesetzt; sie wollen auf des Apostels Autorität ruhen, Namen zweiten Ranges haben sie dabei nicht nötig. Paulus selbst dagegen hat, wenn er Briefe an seine Gemeinden richtete, stets irgendwelche Genossen sich an die Seite gesetzt, wie zur Stärkung der Bedeutung jener Schreiben, bald einzelne Freunde, bald, wie bei den Galatern, alle Brüder; nur als er an die Römer schrieb, handelte es sich nicht um ein autoritatives Schreiben, sondern gleichsam um seine persönliche Präsentation; da schreibt er denn auch allein und stellt dem Amtstitel des *ἀπόστολος*, die persönliche Bezeichnung des *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* voran. Sehen wir von dem Eingang des zweiten Briefes an die Thessalonicher ab, der dem unsrigen völlig gleich ist, so entspricht die Beifügung mehrerer Namen der Sitte Pauli und widerspricht dem Typus der unechten Briefe, wie sich denn auch kein Grund denken ließe, warum der Pauliner jene Namen beigefügt haben sollte. — Anderseits gehört es zum Typus der oben genannten zweifelhaften Briefe, dem Namen des Apostels seinen Titel beizufügen. Die Übergehung desselben bei einem Brief, der sich mit der apostolischen Autorität stützen und vielleicht zugleich dieselbe verteidigen will, wäre eine sonderbare Halbheit, um nicht zu sagen ein Selbstwiderspruch. Die Weglassung desselben spricht daher hier, wie beim Philipperbrief, entschieden für die Echtheit und beweist, daß der Brief in einer Zeit geschrieben wurde, in welcher jener Titel jedenfalls noch nicht Gegenstand der Eifersucht und des Streites war [1].

[1] Löwen, Manen.

Ohne jeglichen Ehrentitel hätte ein Pauliner den Namen seines Patrons gewiß nicht an die Spitze des Briefes gestellt.

Selbständig ist auch die Form der Benennung der Adressaten: in allen anderen Briefen tritt die Ortsbezeichnung nicht als Genetiv des nomen gentilitium auf, sondern als Ortsangabe durch ἐν mit dem Städtenamen, eine Abweichung, die keinen Nachahmer, sondern eher die Plerophorie des Apostels erkennen läßt, der unter dem frischen Eindruck seines Erfolgs sich die Einwohner von Thessalonich schon als Gesamtheit in Beziehung zur Gemeinde denkt, während die später gebrauchte Form durch das Bewußtsein geschaffen ist, daß die Gemeinden nur einen bescheidenen Wohnsitz in den großen heidnischen Städten haben, aber von ihnen völlig abgetrennt sind. Die Verhältnisbestimmung zu *θεὸς πατὴρ καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστός* fügt Paulus sonst durchgängig erst dem Gruß an; sollte ein Nachahmer sich hiervon eine Abweichung gestattet haben? Der Gruß ist infolge der Vorwegnahme jener religiösen Bestimmung kürzer ausgefallen als irgendein paulinischer Gruß [1]). Ebenso ist der Schluß paulinisch. Paulus diktierte seine Briefe (Laurent, St. u. Kr. 1864, S. 639 ff.) und fügte einen eigenhändigen Schluß bei: 1 Kor. 16, 21 ff. 2 Kor. 13, 12 f. Gal. 6, 11 ff. Kol. 4, 18. Phil. 4, 21 ff. (vgl. 2 Theff. 3, 17). Diesem eigenhändigen Schluß geht ein förmlicher Briefabschluß voraus. Ebenso schließt 1 Theff. 5, 23 f. den Brief ab, und V. 25—28 folgt der eigenhändige Schluß. Er enthält vor allem die Grüße, aber in völlig originaler Form, wie ein Vergleich mit den anderen Briefschlüssen zeigt, und dann noch einen Wunsch, ganz in der solennen Form. — Die Einschaltung eines kurzen

---

1) Sehr instruktiv ist es, daß der Verfasser des zweiten Briefes, so wörtlich er sich sonst an die Aufschrift des ersten anschließt, wohl in dem Gedanken, den er 3, 17 verrät, es für nötig hielt, an Stelle dieses kurzen Grußes die längere paulinische Form zu setzen, ohne zu empfinden, wie schwerfällig und umständlich sein Eingang nun durch die Wiederholung von *θεὸς πατὴρ καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστός* in Adresse und Gruß geworden ist. Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß der Apostel noch keine feste Formel sich ausgebildet hatte, als er unsern Brief schrieb, daß ein Nachahmer dagegen keine so knappe, sondern eine der vollklingenden Formen der späteren paulinischen Briefeingänge gewählt hätte (vgl. auch Mauen, S. 123).

Zwischengedankens, wie hier V. 27, erinnert lebhaft an die Einschaltung 1 Kor. 16, 22. Über den Sinn von V. 27 s. u.

2. Der dogmatische Gehalt des Briefes.

Zunächst fällt auf, daß der Brief wenig dogmatische Aufstellungen oder gar Auseinandersetzungen enthält. Da dies bei den vier Homologumenen anders ist, ist man geneigt, an der paulinischen Urheberschaft des Briefes zu zweifeln. Aber die vier Hauptbriefe können uns nicht mit Grund als normaler Typus aller paulinischen Schriftstellerei erscheinen, wenn wir bedenken, daß sie ihren Charakter je durch die ganz speziellen Verhältnisse erhalten haben, denen sie ihre Entstehung verdanken. Der Galaterbrief und der zweite Korintherbrief sind apologetische Schreiben, jener zur Verteidigung der Lehre, dieser zur Verteidigung der Person des Apostels geschrieben. Beides war in Thessalonich nicht nötig. Der erste Korintherbrief ist ein Antwortschreiben auf eine Reihe ganz konkreter, teilweise speziell dogmatischer Anliegen der Gemeinde. Eine Parallele hierzu bietet der eschatologische Teil unseres Briefes, der auch durch Anliegen der Thessalonicher veranlaßt ist. Der Römerbrief endlich sollte gar nicht als Kriterium herbeigezogen werden; denn in ihm sendet Paulus eine solenne Apologie seines Evangeliums gegenüber judaisierenden Tendenzen an eine ihm unbekannte Gemeinde, nicht einen Gelegenheitsgruß an eine seiner eigenen Gemeinden. Unser Brief hat also mit keinem der vier Briefe analoge Entstehungsgründe, kann deswegen auch nicht mit ihrem Maßstab gemessen werden. Denn man wird aus jenen vier Briefen nicht den Schluß zu ziehen wagen, daß Paulus nur in ähnlichen Entscheidung fordernden Fällen zum Briefschreiben sich habe drängen lassen und wir darum auch nur ähnliche Briefe von ihm zu erwarten haben. Überdies ist der zweite Korintherbrief von Kap. 6 an an dogmatischen Aussprüchen gewiß nicht reicher als unser Brief. Jowett (a. a. O.) vermißt die „große Frage" der Beschneidung, aber diese Frage konnte doch nur in judenchristlichen oder gemischten Gemeinden zur Besprechung kommen. *Περιτομή* und *νόμος* sind auch dem zweiten Korintherbrief unbekannte Dinge; von den *Ἰουδαῖοι* redet er nur genau im gleichen Zusammenhang

wie unser Brief (2 Kor. 11, 24. 1 Theſſ. 2, 14). Der Gegensatz von Glaube und Werken fehlt auch in den Korintherbriefen völlig, πίστις kommt dort nur vor im gewöhnlichen Sinn des Für-wahr-haltens, je 7mal, gerade so oft als im ersten Thessalonicherbrief, während es in Galater 19, in Römer 40mal steht. Eine ausführlichere Rechtfertigungstheorie fehlt auch im ersten Korintherbrief. Δικαιοῦν selbst kommt in diesem Sinne nur einmal vor, im zweiten nie. Auch das „mystery of past ages“, das Jowett zu den „great themes of his other Epistles“ rechnet, fehlt in den Korintherbriefen ebenso wie in unserem.

Was die einzelnen dogmatischen Aufstellungen betrifft, die vermißt werden, so wird hauptsächlich von der Christologie und von der Versöhnungslehre und mit Recht geredet, denn diese beiden Lehren erscheinen in den Hauptbriefen als der Mittelpunkt des dogmatischen Denkens des Apostels. Beides ist auch der 1, 10 summarisch angegegebene Mittelpunkt des dogmatischen Denkens bei dem Verfasser unseres Schreibens: Jesus, der Sohn Gottes im Himmel, der von den Toten Auferweckte, und Jesus unser Erretter aus dem Zorn. — Jesus heißt außer bei Paulus υἱὸς τοῦ θεοῦ nur bei den Synoptikern (worauf auch die einzige Stelle in der Apokalypse 2, 18 zurückzuführen sein dürfte), in den johanneischen Schriften und im Hebräerbrief; die übrige neutestamentliche Litteratur, wozu ich auch den zweiten Thessalonicher- und die Pastoralbriefe rechne, gebraucht die Bezeichnung nicht (auch im Epheserbrief findet sie sich nur einmal 4, 13). Dies Verhältnis scheint noch dem Verfasser der Apostelgeschichte bewußt gewesen zu sein; denn auch er verwendet die Bezeichnung nur 9, 20 als Charakterisierung der Predigt Pauli. Auch die Betonung der Auferstehung Jesu ist im Unterschied von Apokalypse, Hebräer-, Johannis-, zweiten Thessalonicherbrief, Pastoralbriefe, Jakobus eine Eigentümlichkeit der paulinischen Theologie, die nur in Epheser und ersten Brief Petri beibehalten ist; in unserem Brief tritt sie 1, 10 und 4, 14 bedeutungsvoll als Mittelpunkt des christlichen Glaubens hervor. In der Versöhnungslehre hat nur Paulus ῥύεσθαι auf die im Tode vollbrachte Erlösungsthat Jesu angewandt (wieder mit Einschluß von Kol. 1, 13). Die ὀργή Gottes als infolge der Sünde auf dem natürlichen Menschen

ruhend und sich einst entladend ist spezifisch paulinisch [1]). Außer Paulus (auch Kol. 3, 6) steht sie nur Eph. 5, 6 als Wiedergabe von Kol. 3, 6 und in, wie mir scheint, unpaulinischer Übertreibung Eph. 3, 3; endlich Joh. 3, 36. Unsere Fassung aber stammt aus dem gleichen Geiste, wie Röm. 5, 9 (vgl. die ganze Entwickelung Röm. 1, 18 ff.) 7, 24. Kol. 3, 6.

Die Dogmatik spielt in echt paulinischer Weise in die Ethik hinein und hinüber 5, 10. Die unio mystica ist vorausgesetzt in 4, 16. Der Glaube ist als eine wirksame Macht vorausgesetzt in 2, 13, wo dem ἐν ὑμῖν mit Nachdruck τοῖς πιστεύουσιν beigefügt ist.

Geradeso wie der Verfasser des ersten Korintherbriefs hat nun aber unsern Verfasser in der Auswahl seiner Lehrmitteilungen einfach das Bedürfnis der Gemeinde geleitet. Wie bei den Korinthern, so beschäftigt bei den Thessalonichern die lebhafte griechische Phantasie vor allem die neue Lehre über das Ende der Dinge, speziell über die Auferstehung. Eingetretene Todesfälle haben dazu mitgewirkt, ihre Gedanken ganz besonders nach dieser Seite hinzulenken. So muß er hierauf zu reden kommen, nachdem er zuerst die praktischen Folgen jener Geistesrichtung getadelt hat (4, 11 f.) [2]).

Aber hat denn Paulus bei seiner Predigt die Zukunft des Herrn so promirt, daß eine Geistesrichtung, wie die in unserem Brief angedeutete, in einer paulinischen Gemeinde entstehen konnte? **Jowett** meint, das Evangelium Pauli erscheine nach unserem Brief nicht als Evangelium vom Kreuz Christi, sondern vielmehr

---

[1]) Die Apokalypse kennt die ὀργή nur als ein Moment der Eschatologie; sie fällt zuletzt auf die, welche sich nicht bekehrt haben; die paulinische ὀργὴ θεοῦ ruht an sich auf allen Menschen und wird nur durch Christus von den an ihn Glaubenden abgewendet.

[2]) Der großen Wahrscheinlichkeit des im Briefe angegebenen Anlasses unseres Abschnittes setzt **Bies**, S. 117, die Polemik gegen die Apokalypse als geheimen Zweck entgegen, sofern nach ihrer Lehre an der ersten Auferstehung nur die um des Zeugnisses von Christus willen Enthaupteten teil haben (20, 4), die allgemeine Auferstehung aber erst nach dem tausendjährigen Reich erfolge (V. 12 f.). Aber eine Polemik gegen diese Aufstellungen konnte doch nicht ganz allgemein von νεκροί reden, sondern mußte die dort bevorzugte Kategorie der Märtyrer entweder ausdrücklich oder wenigstens durch ein premiertes πάντες οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ berücksichtigen, ebenso auch mit dem dort grundwesentlichen Begriff des tausendjährigen Reiches sich irgendwie auseinandersetzen.

als Evangelium vom Kommen Christi. Welcher dieser beiden Pole des urchristlichen Glaubens bei Paulus vorwog, ist eine offene Frage für diejenigen, welche die bestimmt motivierte Entstehung unserer vier Briefe recht überlegen. Daß jedenfalls der Gedanke an die Parusie vorne anstand in Pauli Denken, beweisen die schon von Lipsius (St. u. Kr. 54, S. 923) gegen das genannte Bedenken zusammengestellten, die Parusie berührenden Stellen, allein aus dem ersten Korintherbrief: 1, 3. 8; 14, 15. 22; 4, 5; 5, 5; 6, 3. 9; 7, 29; 11, 26; 13, 12; 15; 16, 22. Man bedenke ferner, daß Paulus die korinthischen Christen rundweg nennt: *ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Kor. 1, 7; man vergleiche die Aussprüche 1 Kor. 15, 19. 32. 54; die Sitte, *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* zu taufen 15, 29; man erwäge, daß für ihn das gegenwärtige Christenleben nur ein *ἀραβών* ist 2 Kor. 5, 5; vgl. überhaupt die Gedanken 2 Kor. 5, 2 ff.; 1 Kor. 7, 29 ff.; Röm. 13, 11 ff. und speziell zu 1 Theff. 2, 12; 3, 13; 5, 23: 1 Kor. 1, 8; 5, 5; 2 Kor. 1, 14 (Phil. 1, 6. 10; 2, 16) [1]). Da erscheint es auch nach den wenigen auf uns gekommenen, speziellen Zwecken gewidmeten Denkmalen des paulinischen Glaubens zum mindesten zweifelhaft, wohin der Schwerpunkt seiner Gedanken neigte. Wie sollte es auch möglich sein, an das persönliche Erleben der Parusie zu glauben, wie dies Paulus that (1 Kor. 15, 51 f.; 7, 29 ff.; vgl. 1 Theff. 4, 15), und nicht all sein Denken und Leben unter diesen Hauptgedanken zu stellen! Dennoch ist auch in unserem Brief der Parusiegedanke nicht so vorherrschend, daß wir mit Baur in der „beruhigenden Belehrung über die Parusie" den Hauptzweck des Briefes erkennen dürften. Denn wozu dann die ausführliche Einleitung 1, 1—4, 8? wozu die in ihrer Kürze so scharf betonten Mahnungen 5, 12—24? Und wenn der Brief über die Parusie „beruhigen" sollte, wie ungeschickt wären dann die häufigen Hinweisungen auf dieselbe 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 2; 5, 20 (vgl. Reuß S. 73). Wenn aber Baur (P. II, S. 101) meint,

1) Wenn Bies, S. 104, zu 1, 10 bemerkt, daß schon im Anfang der unpaulinische Hauptgedanke des Briefes, die Parusie, hervortrete, so vergißt er, daß dies 1 Kor. 1, 7 in ganz analoger Weise geschieht.

es sei „kaum wahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, welcher seine Vorstellung über die letzten Dinge so genau zu begrenzen wußte, wie dies 1 Kor. 15 der Fall ist, in einem zuvor schon geschriebenen Briefe sich so weit darauf eingelassen haben soll in einer Weise, welche einen ganz in rabbinischen Meinungen dieser Art befangenen Glauben voraussetzt", so fragt sich, ob der von Baur für die Beschränkung in 1 Kor. 15 vorausgesetzte Grund der einzig mögliche und der wirkliche ist. 1 Kor. 15 redet der Apostel von der Auferstehung mit alleiniger Berücksichtigung der Lebenden, 1 Thess. 5 von dem Schicksal der schon Gestorbenen gegenüber der Parusie; müssen da nicht in beiden Stellen verschiedene Dinge zur Sprache kommen? Die Ausführlichkeit aber, mit der hier der Apostel die Bedenken der Thessalonicher mit ausgeprägten Vorstellungen zu überwinden strebt, ist vielmehr ganz analog der gewiß an frappanten, sonst bei Paulus nicht erwähnten Anschauungen noch viel reicheren Ausführlichkeit, mit der er die Zweifel in Korinth nicht nur widerlegt, sondern an ihre Stelle die anschaulichsten Vorstellungen über die bezweifelte Thatsache setzt. Das „spezifisch-jüdische Gepräge" ist aber nicht eine Eigentümlichkeit „der späteren Zeit", sondern eine wesentliche Seite des paulinischen Glaubens, wie seine Briefe ja an überraschenden Aufstellungen aus echt rabbinischer Schule reich genug sind. Dem Apostel konnte die Parusielehre „ein noch unversehrtes Stück seines Jugendglaubens"[1]) sein, wie ja Baur (S. 351) selbst zugiebt, daß der Apostel sich die jüdische Eschatologie ganz wohl aneignen konnte. Ja, der Vorwurf, den Baur dem Verfasser unseres Briefes im Vergleich zu dem Paulus von 1 Kor. 15 macht, läßt sich gerade umkehren: Wie zurückhaltend lauten gegenüber den Ausführungen über die Daseinsform der Auferstandenen, die wir 1 Kor. 15, 35—53 finden, die Ausdrücke unseres Briefes: *ἀναστήσονται, ἁρπαγησόμεθα, ἐσόμεθα σὺν κυρίῳ*, während er über die 1 Kor. 15, 23—28 so genau beschriebenen der Auferstehung folgenden „letzten Dinge" völlig schweigt.

Was nun den konkreten Inhalt unseres Abschnitts betrifft, so „erklärt sich der Brief im ganzen über die Parusie auf dieselbe

[1]) Reuß, S. 71.

Weise, wie sich der Apostel selbst 1 Kor. 15, 51 hierüber erklärt hatte" (Baur S. 103). Für etwa erfindliche Differenzen im kleinen aber merken wir Baurs Wort über den von ihm supponierten gemeinsamen Verfasser der beiden Thessalonicherbriefe vor (S. 103), daß es leicht denkbar sei, daß ein Verfasser, „wenn er einmal im Gedanken an die Parusie so sehr lebte, zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Standpunkten aus über einen an sich problematischen Gegenstand auf verschiedene Weise sich erklärte".

Widerpaulinische Züge finden sich in dem knappgehaltenen Gemälde nicht [1]), sondern nur Angaben, die sich sonst bei Paulus nicht finden, ein Fall, in dem wir uns mit dem größten Teil von 1 Kor. 15 auch befinden. Greifen wir zuerst heraus, was über die Parusie Christi selbst gesagt wird, so ist zu bemerken, daß Paulus nicht als prophetisch inspirierten Apokalyptiker auftritt, sondern sich in aller Selbstbescheidung auf ein Herrenwort beruft. Das ist an sich ebenso echt paulinisch (1 Kor. 7, 10. 12. 20; 9, 14; 11, 23), als unwahrscheinlich vom Standpunkt eines Verehrers des Paulus, der von des Apostels Autorität so hoch denkt, daß er mit seinem Namen diesen Brief ausstatten zu müssen glaubt, damit er seinen Zweck erreiche. Man vgl. dafür z. B. 2 Thess. 2, besonders V. 5. Und es ist sehr bemerkenswert, daß der Verfasser, wenn er diese Berufung auf ein Herrenwort einmal für nötig hielt, nicht gleich seine ganze Lehre in dasselbe kleidete, sondern nur einen den Herrn selbst betreffenden Ausspruch. Das Herrenwort im Sinne des Verfassers ist in indirekter Rede angeführt und beschränkt sich auf die Worte (V. 16): *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ* (vgl. hierzu Stähelin, J. f. d. Th. 74, S. 191 ff.). Der *ὅτι*-Satz in V. 15 ist Epexegese zu *τοῦτο* und drückt nur die strikte Negation der Furcht der Thessalonicher aus. Diese konkrete, sichtlich den ganz speziellen, vorliegenden Verhältnissen angepaßte Aufstellung für ein Herrenwort zu erklären, wäre eine etwas plumpe Kühnheit, die doch auch dem Pau-

[1]) Für den Einwurf von Bies, S. 118, unser Verfasser habe Paulus „nicht begriffen", sofern die Vorstellung desselben „mechanisch" sei, welchen er selbst nicht näher begründet, können auch wir keinen Grund finden.

liner kaum zuzutrauen sein dürfte. Der Gedanke ist also folgender: „daß wir Übergebliebenen den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden, das sage ich euch in einem Herrenwort, das dahin lautet, daß er selbst — der Herr — vom Himmel kommen wird. Und die Toten in Christo werden zuerst aufstehen, dann werden wir ꝛc." Für solche Abteilung spricht der Gedankengang: Obenan steht die logische Konklusion: wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, dann können wir auch an der Auferstehung der Entschlafenen nicht zweifeln. Der Obersatz dieser Konklusion, in der schon mitenthalten ist, daß dann die Gestorbenen auch nicht hinter den Lebenden zurückbleiben werden, wird mit einem Herrenwort bewiesen, und dann der Schluß daraus in ausführlicherer Weise, diesmal zugleich mit Beziehung auf die Lebenden wie auf die Gestorbenen, eben zur Klarstellung der in V. 15 zwischeneingeschalteten Behauptung wiederholt. Auch die Form der einzelnen Sätze entscheidet für die gegebene Abteilung: *αὐτὸς ὁ κύριος* scheint unwidersprechlich das Wort einzuführen, das *αὐτὸς ὁ κύριος* von sich selbst gesprochen hat. Sollte dieser Satz dagegen mit dem folgenden: *καὶ οἱ νεκροὶ — πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς* zusammen das Herrenwort darstellen, so wäre statt *αὐτὸς ὁ κύριος* und einem bei der zweiten Kategorie folgenden *πρῶτον*, das *πρῶτος* bei dem Satz über Christi Auferstehung zu erwarten, in der Art von 1 Kor. 15, 23: *ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα—, εἶτα —*. Ferner: ist *αὐτὸς ὁ κύριος* in der indirekten Rede ganz natürlich, so wäre die Einfügung von *ἡμεῖς* etwas kühn; jedenfalls läge viel näher, daß auch V. 17 in dem objektiven Ton des Referats bliebe: *ἔπειτα οἱ ζῶντες ἁρπαγήσονται*. Ist aber der Satz mit *ἔπειτα* wegen des *ἡμεῖς* vom Herrenwort ausgeschlossen, so kann der Satz mit *πρῶτον* nicht von ihm getrennt werden; es bleibt also nur der Ausspruch über die Wiederkunft des Herrn selbst als Inhalt des V. 15 angemeldeten Herrenwortes übrig [1]). Ist so, was von der Parusie Christi selbst zu sagen ist, auf einen Ausspruch von Christus zurückgeführt, so kann man nicht verlangen, daß das Mitgeteilte

[1]) Damit glauben wir auch die Gründe von Oosterzee und Vies, die sie dazu bestimmen, V. 15—17, als das Herrenwort anzusehen, widerlegt zu haben.

als aus des Paulus Gedankenwelt stammend, sich müsse nachweisen lassen. Übrigens macht die Erwähnung der ἐσχάτη σάλπιγξ in 1 Kor. 15, 52 und die paulinische Engellehre, die ganz rabbinisch erscheint, (Gal. 3, 19; 1 Kor. 11, 10; Gal. 1, 8; vgl. über eine ähnliche Verwendung der Engel wie 1 Thess. bei den Rabbinen Stähelin, S. 197 f.), die Bekanntschaft des Apostels mit einem derartigen Ausspruch sehr wahrscheinlich. Κέλευσμα ist, wie das Fehlen einer Genetivbestimmung zeigt, die den Inhalt andeutende gemeinsame Bezeichnung für die zwei hörbaren Erscheinungen der φωνὴ ἀρχαγγέλου und der σάλπιγξ θεοῦ. Warum der Ausdruck dem Paulus nicht sollte vertraut sein können, obgleich er ihn sonst nie verwendet, ist nicht einzusehen; es ist der Befehlsruf an die Toten, wie wir ihn als Charakter des 1 Kor. 15, 52 angeführten Trompetenstoßes ja auch denken müssen. Auch die Vorstellung, daß Christus καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, ist notwendige Vermittelung zwischen seiner Vorstellung, daß Christus im Himmel ist (1 Kor. 15, 47 ff.) und der andern, daß er sich den Menschen offenbaren wird (1 Kor. 1, 8); und hat eine treffende Analogie in dem οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ, das ja eben mit der Parusie Christi den Glaubenden zufällt, so daß sich der Gedanke aufdrängt, wie das οἰκητήριον, so kommt auch ὁ Χριστός herab ἐξ οὐρανοῦ. Dies καταβαίνειν ἐξ οὐρανοῦ kann aber, sobald man es sich vorstellig machen will — und das hat Paulus doch gewiß gethan —, nicht anders als durch den Luftraum gegangen sein.

Unterziehen wir nun auch die Aufstellungen über das Schicksal der Christen bei dieser Parusie einer Untersuchung, so ist jedenfalls der Grundgedanke, daß nämlich die Auferstehung Christi eine Garantie bilde für die Auferstehung der Christo Angehörigen (V. 14), echt paulinisch. Der Urheber der Auferstehung ist Gott, nicht etwa Christus; zugeteilt aber wird sie nur vermittelst Jesu Christi (1 Kor. 15, 57; Röm. 5, 17), genauer denen, die in Christo sind οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (vgl. 1 Kor. 15, 18. 22. 2 Kor. 5, 17), und zwar in dem Augenblick der ebenfalls von Gott (ἄξει σὺν αὐτῷ) gewirkten Parusie Christi; (vgl. 1 Kor. 15, 24: οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ). Daß hierbei, wie V. 15 versichert und das πρῶτον-ἔπειτα V. 16 und 17 näher ausführt,

die Toten den Lebenden vorangehen, steht auch 1 Kor. 15, 52. Auch das Ende, *καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*, entspricht ganz dem Wunsche Pauli *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* 2 Kor. 5, 8 (vgl. Phil. 1, 20). Neu ist nur die Vorstellung darüber, wie sich diese Auferstehung und dies Sein bei Christus verwirklicht, ebenso bei den Toten als bei den Lebenden. Inbetreff der Toten heißt es nur *ἄξει σὺν αὐτῷ*. Gewiß ist der Ausdruck zurückhaltend genug, denn er läßt, wie die Geschichte der Exegese zeigt, unseren Konjekturen den reichsten Spielraum. Die glätteste Zurechtlegung wird aber immer diejenige sein, daß der Verfasser sich die Toten bei Christus oder wenigstens in der Nähe Christi gedacht hat, so daß der vom Himmel zur Parusie erscheinende Christus zuerst auf sie traf und sie dann zur Erde mitnahm. Im Zusammenhang hiermit erklärt sich wenigstens die andere Vorstellung am natürlichsten, daß die Toten den Lebenden voran sein werden bei der Parusie. Darin aber irgendwie etwas Unpaulinisches zu erblicken, wird nicht zu rechtfertigen sein, wenn wir auch die paulinischen Vorstellungen über diese Dinge nicht genau genug kennen, um die Übereinstimmung nachzuweisen. Die den Ausführungen (2 Kor. 5 und Phil. 1) zu Grund liegenden Vorstellungen sind immerhin als ganz ähnliche zu vermuten.

Etwas ausführlicher spricht sich unser Brief über die Art, in der die Lebenden an der Parusie teil haben werden, aus in V. 17; *ἁρπάζειν*, das Wort, das Paulus 2 Kor. 1, 2; 2, 4 für analoge Verhältnisse gebraucht, entspricht der Zeitbestimmung *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* 1 Kor. 15, 52. Die Gleichzeitigkeit *ἅμα σὺν αὐτοῖς (τοῖς νεκροῖς)* [1]) trotz des nacheinander entspricht ebenso der Schilderung 1 Kor. 15, 52. Nicht mit paulinischen Aussprüchen aus den vier Homologumenen zu belegen sind nur die lokalen Bestimmungen unserer Stelle: *ἐν νεφέλαις, εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου, εἰς ἀέρα*. Daß der vom Himmel wiedererwartete Herr nicht anders als aus der Luft kommend vorgestellt werden kann, ist vorhin schon angemerkt worden; daß aber dabei die an sich leere Luft mit Wolken verdichtet gedacht wurde,

[1]) *ἅμα σύν* bezeichnet nicht notwendig auch die lokale Vereinigung, sondern sehr häufig und ursprünglich nur die temporelle: *ἅμα τῇ ἡμέρᾳ, τῷ ἦρι, τῇ ἕῳ*.

gebot die Erleichterung der Vorstellbarkeit. So finden wir denn auch im Anschluß an Dan. 7, 13 in der urchristlichen Eschatologie überall die Vorstellung, daß der Herr in den Wolken des Himmels wiederkomme: Matth. 24, 30; 26, 64 mit Parallelen; Apok. 1, 7. Aber auch die Vorstellung, daß Menschen ins Luftreich, wiederum durch Vermittelung der Wolken, entrückt werden können, mußte der urchristlichen Zeit schon durch Elias' Himmelfahrt (2 Kön. 2, 11) vertraut sein; vgl. die Verklärung und die Himmelfahrt Christi Matth. 17, 5 und Par.; Apg. 1, 9; ferner Apok. 11, 12. Paulus selbst aber erzählt uns eigene innere Erlebnisse, die ihn mit der Vorstellung eines Erhobenwerdens in die Abteilungen des Lufthimmelraums völlig vertraut erscheinen lassen (2 Kor. 12, 2 ff.). Unmöglich kann man nach dem allem die in unserer Stelle vorgetragenen Vorstellungen für widerpaulinisch erklären. Ja, vielmehr müssen wir sagen, sie sind unentbehrlich für die Vorstellbarkeit anderer eschatologischer Gedanken des Apostels: Die *σώματα ἐπουράνια* mit dem Charakter der *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* (1 Kor. 15, 40. 48. 53 f.) lassen sich unter den gegenwärtigen Erdverhältnissen nicht vorstellen; von einer Umschaffung der letzteren bei der Parusie redet aber Paulus nirgends; denn wenn er auch eine endliche Verklärung derselben hofft (Röm. 8, 21), so kann doch diese noch nicht mit den Ereignissen von 1 Kor. 15, 23), sondern erst nach der Überwindung aller Mächte und Feinde, deren letzter erst der Tod ist, (V. 24—26) eintretend gedacht werden. Fordert so schon der Begriff der *σώματα ἐπουράνια* eine Lokalisierung derselben über der Erde, wie auch die Wahl des Ausdrucks *ἐπουράνια* im Gegensatz zu *ἐπίγεια* und die Vergleichung V. 40 f. dadurch erst recht zutreffend wird, so können wir auch die den auferweckten Christen von Paulus zugeschriebenen Aufgaben: Gericht zu halten über den *κόσμος* und die Engel (1 Kor. 6, 2. 4), zu herrschen mit Christus bis zur Überwindung aller feindlichen Mächte (1 Kor. 15, 24 mit Röm. 5, 17; 1 Kor. 4, 8; vgl. 1 Thess. 2, 12) am leichtesten erfüllt denken von einem Ort über der Erde aus; an eine Entrückung der Gläubigen in den Himmel bei der Parusie zu denken, verbietet aber die Bestimmung *ἐξ οὐρανοῦ* 2 Kor. 5, 2. So ist die Vorstellung,

daß die Gläubigen, wenn sie beim Schall der letzten Trompete, mit dem die Ankunft des Herrn vom Himmel gemeldet wird, in *σώματα ἐπουράνια* verwandelt werden (1 Kor. 15, 52), ihm entgegengerückt werden in das Luftreich auf den Wolken (1 Theß. 5, 17), deren er sich selbst nach allgemeiner urchristlicher Vorstellung zum Kommen bedient, eine völlig einheitliche, und es liegt keinerlei Grund vor, zu vermuten, daß beide Teile derselben, deswegen weil sie nicht beide an der diese Dinge besprechenden Korintherstelle erwähnt werden, auch nicht in einem Geiste vereinigt vorhanden gewesen seien. Da sie sich vielmehr, wie wir sahen, gegenseitig so sehr ergänzen, daß der eine Teil erst durch den andern verständlich und anschaulich wird, so ist es die allergrößeste Wahrscheinlichkeit, daß sie beide echt paulinisch sind [1]).

In 5, 1 — 3 wird noch die Plötzlichkeit, mit der die Parusie eintreten wird, hervorgehoben. Vies (S. 118) denkt wegen der teilweise ähnlichen Ausdrücke an eine Abhängigkeit von den Synoptikern (vgl. Matth. 24, 36. 43. 48. Luk. 21, 34). Streichen wir die Ähnlichkeit von 1 Theß. 5, 1 und Matth. 24, 36, die nur in dem Anfangswort *περί* besteht, so bleibt als gemeinsam erstens die Bezeichnung des *κλέπτης* zur Vergleichung (V. 2

[1]) Auch Vies (S. 86) weiß nur folgende drei Punkte gegen die Paulinicität der Stelle geltend zu machen: 1) Daß „nicht von der Veränderung, welcher sich die Lebenden unterziehen sollen, gesprochen" sei. Aber erstlich ist es eine offene Frage, ob Paulus sich die physiologische Konsequenz seiner eschatologischen Hoffnungen damals schon gezogen habe, auf welche ihn der Zweifel der Korinther 1 Kor. 15, 35 führte und die dann die Lehre von der Verwandlung der Lebenden hervorrief; sodann will ja hier Paulus über die Teilnahme der Gestorbenen an der Parusie die Gemeinden belehren, die nur zur Ergänzung beigefügte Teilnahme der Überlebenden konnte darum ganz kurz in ihrer äußeren Erscheinung angedeutet werden, und niemand sollte an diese Beifügung die Forderung lebhafter Vollständigkeit machen. 2) Daß „die Beschreibung derselben als ein Herrenwort vorgetragen" werde. Bei der von uns verteidigten Beschränkung des Herrenworts auf die Darstellung seiner eigenen Erscheinung fällt dieser auch an sich nicht stichhaltige Einwand weg. 3) Daß „man jede Spur des Zusammenhangs mit der Lehre von der unio mystica vermisse." Diese aber ist mit *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* genau ebenso deutlich angezeigt als 1 Kor. 15, 22 (*ἐν τῷ Χριστῷ*), 24 (*οἱ τοῦ Χριστοῦ*). Der Vorwurf träfe also mit gleichem Rechte 1 Kor. 15.

und V. 43); aber in unserem Brief ist die Vergleichung ganz kurz: der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht; bei Matthäus ist dies in einer Parabel ausgeführt, in welcher unmittelbar nur das „Auf der Hut sein" den Vergleichungspunkt bildet, während, daß das Kommen des Herrn dem des Diebes ähnlich sei, nicht ausgeführt, sondern vorausgesetzt ist. Wenn denn eine der beiden Stellen von der andern hervorgerufen oder beeinflußt sein soll, so muß die litterarische Kritik die Ursprünglichkeit der Thessalonicherstelle zuschreiben. Vielleicht bildet dann Apok. 3, 3 die Zwischenstufe beider Stellen; jedenfalls beweist die letztere, daß jene Vergleichung den urchristlichen Kreisen nicht fremd war, vielleicht vom Herrn stammte, wodurch das *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε* sich treffend erläutert. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen 1 Theff. 5, 3 und Matth. 24, 48; hier haben wir eine Schilderung aus dem Gemeindeleben heraus, vielleicht mit Anlehnung in der Form an Micha 3, 5. Jer. 8, 11; dort eine Parabel, in die diese in den Gemeinden faktisch vorhandenen Gedanken hineinverwoben sind. Wenn eine Abhängigkeit konstatiert werden müßte, hat da nicht die Thatsache aus dem Leben vor dem Spiegelbild der Parabel die Wahrscheinlichkeit der Ursprünglichkeit für sich? Übrigens findet sich, abgesehen von der in beiden Fällen geschilderten Stimmung des Leichtsinns, in den gebrauchten Ausdrücken so gar keine Ähnlichkeit, daß es gesucht ist, hier eine litterarische Beziehung entdecken zu wollen. Wie natürlich ist das Eintreten solcher Stimmung in jeder Gemeinde; wie natürlich, daß die Prediger des Parusieglaubens darum überall dagegen anzukämpfen hatten. Eine Übereinstimmung in Worten findet sich endlich zwischen V. 3 und Luk. 21, 34; beidemal ist *ἐφιστάναι* zur Bezeichnung des Nahen, *αἰφνίδιος* zur Bezeichnung der Plötzlichkeit gebraucht; beidemal folgt der Gedanke an ein eventuelles *ἐκφυγεῖν* (Luk. 21, 36); *αἰφνίδιος* ist in Luk. und 1 Theff. *ἅ. λ.*; *ἐφιστάναι* hat Paulus nie, Lukas nie in diesem Sinn. Auf welcher Seite die Ursprünglichkeit ist, ist somit nicht zu entscheiden; einfacher und kürzer ist der Gedanke in 1 Theff. gefaßt; eine litterarische Beziehung bleibt aber überhaupt zweifelhaft, da das Verbum bei Luk. im Aktiv, bei Theff. im Medium gebraucht, dort mit *ἐπί*, hier

mit dem Dativ konstruiert ist, das Subjekt desselben aber dort ἡμέρα ἐκείνη ist, hier ὄλεθρος, dort zur Vergleichung beigefügt ist ὡς παγίς, hier ὥσπερ ἡ ὠδίν. Diese Unterschiede überwiegen entschieden die Bedeutung des gemeinsamen Gebrauchs zweier Wörter und sprechen gegen jede litterarische Beziehung beider Stellen. Im allgemeinen aber ist eine Anlehnung des Apostels Paulus an Worte oder Gedanken der evangelischen Tradition doch keineswegs ein begründetes Verdachtszeichen; müssen wir ihn uns doch mit derselben mehr oder weniger vertraut denken. Die folgende Ermahnung 5, 4—11 erweist eine Vergleichung mit Röm. 13, 11 ff. als echt paulinisch; die Ähnlichkeit verrät die Verwandtschaft, die Verschiedenheit schließt eine Imitation aus.

Bietet so der dogmatische Gehalt des Briefes keinen Anlaß, ihn dem Paulus abzusprechen, so ist weiter zu untersuchen, ob die geschichtlichen Voraussetzungen und Angaben des Briefs ihn nicht einer späteren Zeit zuweisen.

3. Die geschichtlichen Daten des Briefes.

Prüfen wir zuerst die geschichtlichen Daten, welche der Briefschreiber selbst angiebt, auf ihre geschichtliche Wahrheit und auf ihre Originalität, ebensowohl gegenüber dem Bericht der Apostelgeschichte, als gegenüber verwandten Angaben in den paulinischen Homologumenen.

Die evangelische Predigt des Paulus geschah in Thessalonich nicht nur in Worten, sondern auch in Kraft und in heiligem Geist und voller Zuversicht (1, 5), wenn auch unter viel Kampf (2, 2). Die Thessalonicher ihrerseits nahmen das Wort auf als Gottes Wort (2, 13), mit Freude heiligen Geistes, wenn auch in großer Bedrängnis (1, 6). In dieser Gründungsgeschichte ist nichts an sich unwahrscheinlich, nichts einem uns bekannten Original nachgeahmt; denn wenn auch die einzelnen Ausdrücke alle gut paulinisch sind, so finden sie sich doch nirgends in ähnlicher Zusammenstellung; und wenn die Apostelgeschichte auch zu den Andeutungen von Kampf und Bedrängnis eine treffende Illustration bildet, so hätte ein Verfasser, der den Bericht der Apostelgeschichte vor sich und die Absicht hatte, sich als mit der Gründungsgeschichte der Gemeinde

vertraut zu erweisen, gewiß konkrete Züge derselben eingeflochten und sich nicht mit jenen allgemeinen Ausdrücken begnügt. Überdies unterscheidet sich der Brief und die Apostelgeschichte in zwei wesentlichen Punkten, die beidemal nichts sind als Rollentausch zwischen Juden und Heiden. Nach dem Brief besteht die Gemeinde aus ehemaligen Heiden (1, 9; 2, 14), nach der Apostelgeschichte wurde sie in der Judensynagoge gesammelt (17, 1 f.) und bestand aus Juden (*αὐτοί* in *τινὲς ἐξ αὐτῶν* V. 4 geht durch Vermittelung von *αὐτούς* und *πρὸς αὐτούς* V. 2 auf *τῶν Ἰουδαίων* V. 1) und Proselyten (17, 4). Ist es nun eher denkbar, daß ein direkt an die betreffende Gemeinde gerichteter Brief ihre faktisch judenchristlichen Glieder als geborene Heiden bezeichnet, oder daß eine geschichtliche Schrift allgemeinerer Tendenz bei einer einzelnen Gemeinde sich inbezug auf ihre Nationalität irrt? Die geschichtliche Angabe des Briefs wird man bei solcher Stellung der Frage als unbedingt wahr und, bei Vergleichung mit der Apostelgeschichte, als völlig selbständig anerkennen müssen. Als Verfolger der Gemeinde sind im Brief Heiden (2, 14), in der Apostelgeschichte Juden (17, 5) angegeben. Ist es, eine spätere Entstehung des Briefs einen Augenblick vorausgesetzt, wahrscheinlicher, daß der in heidnische Kreise geschriebene Brief in einer Zeit, in welcher die Abwendung der Juden vom Christentum mehr oder weniger entschieden war (Röm. 9—11), und die Aufgabe, die Heiden zu gewinnen, immer mehr in den Vordergrund trat, den Juden der Vorwurf feindseligen Auftretens widergeschichtlich abgenommen und ebenso widergeschichtlich den Heiden aufgebürdet hat [1]), oder daß in der soeben charakterisierten Zeit solche Erinnerungen der Feindseligkeit dem heidnischen Gewissen abgenommen und den verhärteten, feindseligen Juden auch alle früher den Christen zuteil gewordenen Feindseligkeiten zur Last gelegt wurden? Auch hier ist dem Brief Glaubwürdigkeit wie Selbständigkeit nicht abzuerkennen. Außerdem wird wenigstens die letztere erhärtet durch andere Widersprüche mit dem

1) Die an sich offenstehende Vermutung, der Verfasser könnte durch eine uns unbekannte lokale Rücksicht oder diplomatische Tendenz dazu veranlaßt worden sein, den Juden dies abzunehmen, ist angesichts des Ausfalls gegen dieselben 2, 15 f. nicht möglich.

Bericht der Apostelgeschichte. Nach dem Brief waren die Juden *κωλύοντες ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι* (2, 16); nach der Apostelgeschichte hat Paulus unbehelligt in der Synagoge gelehrt und dabei auch Griechen gewonnen (17, 2. 4); ebenso paßt der Ausdruck *ἐκδιώκειν* (2, 15) nicht auf die Erlebnisse Pauli in Thessalonich wie sie Apg. 17, 6. 10 geschildert werden, wonach Paulus und Silas persönlich nichts erlitten und nicht aus der Stadt hinaus verfolgt wurden, sondern sich vorher freiwillig entfernten. Wenn endlich nach dem Brief allerdings ein Hauptgewicht der Predigt auf die Parusielehre fiel (1, 10), so kann die Apostelgeschichte mit ihrer dogmatischen Charakterisierung der Predigt des Apostels (17, 3), hierfür nicht die Quelle gewesen sein [1]).

Seit der Apostel von der Gemeinde getrennt ist, hat sie noch ferner Bedrängnisse zu erdulden gehabt (3, 3), auch Paulus ist ihr verdächtigt worden (2, 3. 5. 14. 17); Züge, die an keiner geschichtlichen Unwahrscheinlichkeit in den ersten Zeiten nach der Entstehung der Gemeinde leiden. Ihnen zum Trost und sich zur Beruhigung hat darum Paulus den Thimotheus zu ihnen gesandt (3, 1 ff.). Diesen Abschnitt hat Baur (II, S. 95 ff. 348 f.) mit 2 Kor. 2, 12; 7, 5 f. der Sache, den Umständen und den Worten nach so ähnlich gefunden, daß er eine Nachbildung jener Korintherstellen darin vermutet. Die Stimmung des Paulus, welche 2 Kor. 2, 13; 7, 5 mit *οὐκ ἔχειν ἄνεσιν*, 1 Theſſ. 3, 1 trotz dieser doppelten Vorlage mit *στέγειν*, einem echt paulinischen Ausdruck (1 Kor. 9, 12; 13, 7) bezeichnet ist, ist 2 Kor. 2, 13 damit motiviert, daß Paulus den Titus nicht fand, 2 Kor. 7, 5 damit, daß ihn *ἔξωθεν μάχαι ἔσωθεν φόβοι* quälen, 1 Theſſ. 3 aber damit, daß er die Thessalonicher sehen möchte und dazu nicht Zeit

[1]) Wir stehen nicht an, Manen (S. 37) beizustimmen, der auch die Beschränkung des Aufenthalts Pauli in Thessalonich auf drei Wochen, wie sie die Apostelgeschichte angiebt, auf Grund unseres Briefes als unwahrscheinlich bezweifelt: „Der Eindruck, welchen der Brief macht auf einen Leser, der nichts von der Apostelgeschichte weiß, kann wohl kein anderer sein, als der, daß Paulus längere Zeit mit dem besten Erfolg unter den Thessalonichern gearbeitet hat, Freud' und Leid mit ihnen teilte und darum so begierig war, sie, seine Freunde, die er wie ein Vater seine Kinder ermahnt und getröstet (2, 11), wieder zu sehen, obgleich er noch nicht lange von ihnen geschieden war.

findet; in 2 Kor. 2 treibt sie ihn zur Weiterreise, in 2 Kor. 7 wird sie durch des Titus Ankunft, im 1 Thess. 3 aber durch des Timotheus Absendung gehoben, deren Zweckbestimmung überdies V. 2 f. ohne jeden Anklang an 2 Kor. ist, dagegen in Röm. 1, 11 eine Parallele hat. Und während 2 Kor. 7, 6 f. Paulus in erster Linie durch die Rückkehr des Titus, erst in zweiter durch dessen Berichte beruhigt ist, so freut er sich 1 Thess. 3, 6 f. nur über die Nachrichten von seiner Gemeinde. Und wie schon hierin der feine psychologische Unterschied zu Tage tritt, daß es sich 2 Kor. 7 vielmehr um eine persönliche Gemütsstimmung des Paulus, 1 Thess. 3 um eine amtliche Sorge des Apostels handelt, so bewahren die Referate über die Berichte diese Färbung; dort betreffen sie nur die Beziehungen zur Person des Apostels (7, 7), hier vor allem den religiösen Zustand der Gemeinde (3, 6, vgl. 7). Es bleibt nur übrig die Thatsache der Sendung eines Apostelgehilfen, von der Baur selbst sagt: „es versteht sich von selbst, daß ein solcher Fall in dem Leben des Apostels mehr als einmal stattfinden konnte" (S. 348), und welche ein Pauliner doch unmöglich der Thessalonichergemeinde aufzudichten wagen konnte. Ist es nun überdies nicht gelungen, irgendeine Bedeutung dieser Episode für den von Baur vermuteten Zweck des Briefes, werde er nun in eschatologischer Belehrung oder in Verteidigung resp. Rehabilitierung des Apostels gesucht, zu entdecken, so fällt auch der letzte Grund zur Vermutung einer Imitation der Korintherstellen weg. — Aber auch mit der Apostelgeschichte berührt sich unser Abschnitt; und Baur hat einerseits aus der Ähnlichkeit der Angaben auf litterarische Abhängigkeit, anderseits aus der Unvereinbarkeit derselben auf geschichtliche Unrichtigkeit unserer Briefstelle geschlossen. In Wahrheit aber macht die Unvereinbarkeit der erzählten Situationen eine litterarische Abhängigkeit im höchsten Grade unwahrscheinlich, wie sie anderseits unentschieden läßt, welcher der beiden Berichte ungeschichtlich sei. Während darum Bies, der mit Schrader (Ap. Paulus I, 69), Wurm (Tüb. Z. f. Th. 33, S. 76), Jowett (Ep. of St. Paul 2 ed. I, 216 ff.) beide Darstellungen für absolut unvereinbar erklärt (S. 23 ff.), auf diese Instanz gegen die Echtheit des Briefes verzichtet, weist Manen, der zum gleichen Resultat kommt (S. 25 ff.), Baurs

Benutzung des Verhältnisses für seine Kritik treffend ab. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob denn wirklich sich unversöhnlich widersprechende Angaben in Brief und Apostelgeschichte vorliegen, weil dies, da solchen beiläufigen Angaben der Apostelgeschichte doch ohne Zweifel geschichtliche Thatsachen zugrunde liegen, doch nicht so ganz leicht für unsern Bericht zu tragen wäre, wie Manen meint. In der Apostelgeschichte taucht 17, 14 in Beröa neben Paulus und Silas noch Timotheus auf, während 16, 19. 40, also auch 17, 1, dann ebenso 17, 4. 10 nur von Paulus und Silas die Rede ist, diese systematische Ignorierung des Timotheus aber damit, daß der Verfasser schon vor 17, 14 sein Vorhandensein voraussetzt, unvereinbar ist. Er hat sich also den Timotheus in Beröa von irgendwoher zu Paulus und Silas stoßend gedacht. Von Beröa geht Paulus voraus nach Athen (17, 14 f.), wo er sie erwartet (V. 16), entsprechend seiner Weisung an sie, so bald als möglich wieder mit ihm zusammenzutreffen (V. 15). Über der Areopagrede wird aber dieser Plan vergessen; 18, 1 zieht Paulus weiter nach Korinth, und hier erst wird die Ankunft des Silas und Timotheus gemeldet (V. 5). Soll, was in diesem Bericht positiv behauptet ist, als geschichtlich aufrecht erhalten bleiben, dann wird sich die Vereinigung desselben mit den Angaben des Briefes schwerlich in der von Hausrath angegebenen Weise bewerkstelligen lassen, daß Timotheus doch den Apostel in Athen getroffen habe und von dort nach Thessalonich zurückgesandt worden sei, da die Anwesenheit des Timotheus in Athen nicht hätte verschwiegen werden können, nachdem einmal angegeben war, daß Paulus seine Gefährten dort erwartet habe. Wahrscheinlicher und mit der Wahrheit beider Berichte vereinbar ist die Annahme [1], daß Paulus durch Vermittelung eines Briefes oder eines Reisenden von Athen aus den in Beröa zurückgebliebenen Timotheus nach Thessalonich zurückbeordert habe. Diese Änderung des Planes war dann die dem Verfasser der Apostelgeschichte unbekannte Ursache von der Thatsache, die er getreu referiert, daß Paulus, trotzdem er ursprünglich die beiden in Athen erwarten wollte (17, 16), doch

[1] Ähnlich Hug, Wieseler, Reusch u. a.

allein weiter reist (18, 1) und erst in Korinth wieder mit ihnen zusammentrifft (18, 5). Gegen diese Hypothese spricht aber auch der Brief nicht: ἐπέμψαμεν (3, 2), setzt nicht notwendig das lokale Beisammensein des Schickenden und des Geschickten voraus. *Καταλείπειν* (3, 1) bedeutet nicht nur „weggehen von einem Posten", sondern auch „ausbleiben auf einem Posten"; einer Person gegenüber nicht nur sie „verlassen", sondern auch sie „allein lassen"; der Ausdruck ist aber ganz besonders berechtigt, wenn Paulus vorher die feste Hoffnung gehegt hatte, in Athen nicht allein zu sein; denn dann kommt die Nichterfüllung dieser festen Zuversicht, den Timotheus bei sich zu haben, einem wirklichen „Verlassenwerden", also dem allerdings häufigeren Sinn von καταλείπεσθαι, ungemein nahe. Silas wird dann inzwischen in Beröa geblieben sein, dort Timotheus zurückzuerwarten und erst mit ihm zu Paulus zurückzukehren. Auf diese Weise lassen sich beide Berichte wohl vereinigen, wobei die historische Wahrscheinlichkeit und zugleich volle Selbständigkeit der Angabe unseres Briefes auch durch Vergleichung mit dem Bericht der Apostelgeschichte von neuem erhärtet wird.

Neben den bisher besprochenen positiven Angaben, die der Verfasser selbst macht, haben nun den Brief noch eine Reihe anderer Behauptungen, die in der vom Brief markierten Zeit geschichtlich zu begreifen schwierig seien und Zustände einer späteren Entwickelungszeit der Gemeinde verraten sollen, in Verdacht gebracht. Beim Äußerlicheren anzufangen — „wie kann denn von Christen einer kaum erst gestifteten Gemeinde gesagt werden, daß sie Vorbilder gewesen seien allen Glaubenden in Macedonien und Achaja, daß der Ruf von ihrer Annahme des Wortes des Herrn nicht bloß in Macedonien und Achaja sich verbreitet habe, sondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, daß die Leute allerorten davon erzählen, wie sie sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewendet haben?" (Baur S. 98; ebenso Bies S. 51 ff.) Aber waren denn nicht Paulus selbst und seine Gefährten von Thessalonich durch Macedonien und Achaja gewandert? wird er da geschwiegen haben von seinen Erfolgen in Thessalonich? Und wenn dies nicht genügte, so that die Verfolgung, welche die junge Gemeinde zu ertragen hatte, das ihre; denn von solchen Ereignissen verbreitet sich

allüberall das Gerede rasch. Endlich war Thessalonich eine berühmte, überallhin handeltreibende Weltstadt, die mitten im lebhaftesten Verkehr stand; können nicht Matrosen, können nicht Landboten den Kreisen angehört haben; in denen das Christentum angenommen resp. angefeindet wurde, und die Nachricht von der Gründung einer Christengemeinde in Thessalonich auf ihren Reisen, lobend oder tadelnd, verbreitet haben? Daß Paulus überall die schon gegründeten Gemeinden bei Neugründungen als Vorbilder aufstellte, indem er sich einfach darauf berief, Vorbilder also nicht in sittlicher Vollkommenheit, sondern in der opferwilligen Annahme des Evangeliums (V. 6) — und dies sind sie, ob es kurz oder lange her ist, daß sie es annahmen — ist nicht nur möglich, sondern höchst naheliegend; war doch, die einen Gemeinden den anderen als Vorbilder darzustellen, nach 2 Kor. 8, 1; 9, 2 paulinische Praxis. Daß Paulus selbst einen großen Wert darauf legte, daß die Existenz von Gemeinden möglichst bekannt werde, zeigt Röm. 1, 8, wo er als Gegenstand seines besonderen Dankes gegen Gott hervorhebt, daß man überall von dem Glauben der römischen Gemeinde erzähle. Zu der Übertreibung ἐν παντὶ τόπῳ (V. 8) endlich, deren Bedeutung selbst übertrieben wurde, vgl. Röm. 1, 8. 1 Kor. 4, 17ᵇ. Kol. 1, 6. — Auch was 4, 9 f. über den religiösen Stand der Gemeinde noch bestimmter gesagt wird, soll nach **Baur** in so kurzer Zeit nach Gründung der Gemeinde nicht denkbar sein. Als „eine schon allgemein erprobte Tugend" wird die Bruderliebe der Thessalonicher aber nicht „gerühmt", wie **Baur** sagt; sondern diese werden nur θεοδίδακτοι genannt in Beziehung auf die Nächstenliebe, was eine lückenlose, praktische Übung der göttlichen Lehre keineswegs einschließt, und dann speziell ob ihrer Liebeserweise gegen die macedonischen Gemeinden belobt; daneben hat noch viel Mangel an Liebe im Einzelverkehr, namentlich innerhalb des eigenen Gemeindelebens Raum; und daß solcher Mangel vorhanden ist, zeigt die angeschlossene Mahnung περισσεύειν μᾶλλον. Begeisterte Erkenntnis der Liebespflicht, fleißige Übung derselben in äußeren Werken (vermutlich Geldbeiträgen oder Gastfreundschaft gegen die Brüder in Macedonien), aber Unvollkommenheit der Liebe im täglichen Leben und Verkehr — ist das nicht ein sehr wahrscheinliches Bild

einer jungen Christengemeinde? Überdies gehört es zur pädagogischen Weisheit des Paulus, mit voller Anerkennung des vorhandenen Lobenswerten eine Mahnung zu beginnen, wobei infolge der plerophorischen Fassung der ersteren leicht der Eindruck eines Widerspruchs entsteht; vgl. 1 Kor. 1, 4—9 und den folgenden Inhalt; 1 Kor. 8, 1 und 7; 11, 1 und das Folgende; 2 Kor. 8, 7 und den übrigen Briefinhalt; Gal. 4, 14 f. und das Folgende; 5, 7 und das Folgende; ebenso Phil. 1, 5 und 9, und in unserem Brief das Lob 1, 7 und die Mahnungen 4, 1—8. Auch in dem 4, 11 f. gerügten Verhalten einzelner Gemeindeglieder findet Baur Züge der späteren mit Parusiehoffnung und apokalyptischen Ideen lebhaft beschäftigten Zeit. Aber sollte nicht gerade unter dem ersten Eindruck der Parusiepredigt, unter Reden, wie wir sie 1 Kor. 7, 29 f. bei Paulus selbst finden, die Erregung der Gemüter besonders stark gewesen, sollte nicht gerade in der ersten Begeisterung für diese Hoffnung Recht und Pflicht der Arbeit am leichtesten vergessen worden sein? Auch daß nach 4, 13 schon Todesfälle vorgekommen sind, findet Baur auffallend. Aber genügte nicht ein einziger Fall, um die Frage περὶ τῶν κοιμωμένων wachzurufen? gewiß mußten dies gerade die ersten Todesfälle thun, während bei einer zweiten Generation, die sich ans Sterben der Christen gewöhnt hatte, das nachträgliche Auftauchen solcher Bedenken doch viel schwerer zu begreifen wäre. Aber auch dem Paulus selbst soll der Verfasser Anachronistisches aufgedichtet haben, nämlich die Sehnsucht nach dem Wiedersehen der Gemeinde (2, 17 f.; 3, 10). Baur findet auffallend, daß der Apostel nach so kurzer Zeit der Trennung nicht bloß den wiederholten Wunsch, sondern den ein- und zweimal gefaßten, nur durch den Satan hintertriebenen Vorsatz gehabt haben soll, wieder nach Thessalonich zu kommen, und daß er schon in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Korinth unter den Sorgen und Bemühungen, mit welchen ihn die Gründung einer neuen Gemeinde in Anspruch nahm und festhielt, sich so leicht dazu hätte entschließen können (347 f.). An sich ist die Sehnsucht die entfernten Brüder wiederzusehen, wie überhaupt der Wunsch nach persönlichem Verkehr dem lebhaften Fühlen Pauli freilich so natürlich, und so oft hat er mit Vorliebe solchen Gefühlen Ausdruck gegeben, daß Baur eine

Nachahmung vonseiten unseres Verfassers vermutet (vgl. Gal. 4, 20. 1 Kor. 16, 7. 8. 2 Kor. 1, 15 f.. Röm. 1, 10. 13; 15, 23. Phil. 8, 25). Aber auch kein einziges Wörtlein haben die Stellen unseres Briefes mit den angeführten gemein, so daß die Vergleichung nur den Eindruck hinterläßt, daß unser Brief und jene Stellen übereinstimmend von einem und demselben lebhaften Naturell Zeugnis ablegen. In dem im Thessalonicherbrief vorausgesetzten Fall mußte diese Sehnsucht sich ganz besonders dringend äußern, da der Apostel vor der Zeit und plötzlich die Gemeinde hatte verlassen müssen, noch ehe seine Arbeit an ihr zu einem befriedigenden Abschluß gekommen war. Und gerade wenn er in Korinth jetzt erfahren durfte, wie notwendig und wie segensreich seine längere Anwesenheit und dauernde Wirksamkeit für die griechischen Gemeinden war (denn was Apg. 18, 1—4 erzählt, kann ja lange Zeit hindurch gedauert haben), mußte er doppelt bedauern, so bald von seinen Thessalonichern getrennt worden zu sein, und doppelt lebhaft wünschen, auch ihnen zuteil werden zu lassen, was er jetzt der korinthischen Gemeinde leisten konnte *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως* (3, 10). Nirgends aber ist angedeutet, was Baur ohne weiteres voraussetzt und worin er eine neue Schwierigkeit sieht, daß es die erste Zeit des korinthischen Aufenthaltes des Paulus, da die Gründung der Gemeinde den Apostel noch in Anspruch nahm und festhielt, war, in der er schreibt; auch liegt in dem Ausdruck *νυκτὸς καὶ ἡμέρας δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον* nicht, daß der Apostel alsbald hätte reisen wollen, wenn ihm Gott Gelegenheit geboten hätte, sondern daß er wünschte, noch einmal Gelegenheit zu bekommen, die Thessalonicher zu sehen; dabei kann er bei sich als selbstverständlich vorausgesetzt haben, daß dies nicht möglich sei, so lange ihn die korinthische Gemeinde so sehr beschäftige. Der zweimalige feste Plan, sie zu sehen (2, 17), fällt dagegen vor die Sendung des Timotheus, also vor die Reise nach Korinth (3, 1), somit in die Zeit des Aufenthaltes in Beröa und Athen; warum der Apostel damals, da er ohnedies im Reisen war, jenen Plan nicht wiederholt sollte gefaßt haben können, im Gedanken, daß jetzt die Stürme in Thessalonich sich gelegt haben werden und er ungestört sein Werk an den Thessalonichern fortsetzen und vollenden könne, ist nicht einzusehen.

Nun sollen aber gar zwei ganz deutliche Beweise für die Entstehung des Briefes in einer späteren Zeit im Briefe enthalten sein, nämlich 5, 27 und 2, 16. Bies nimmt geradezu 5, 27 zum entscheidenden Anlaß, die Hypothese einer späteren Entstehung durch den ganzen Brief durchzuführen, indem er sich in der Erklärung an Baur anschließt; er erkennt in der so nachdrücklich gegebenen Erinnerung 5, 27 „die Ansicht einer Zeit, welche in den Briefen der Apostel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mitteilung, sondern ein Heiligtum sehen, welchem man die schuldige Verehrung dadurch erwies, daß man sich mit ihrem Inhalt so genau als möglich, besonders durch öffentliches Vorlesen, bekannt machte, woraus dann die Sitte entstand, solche und andere für wichtig gehaltene Briefe in der Gemeinde wiederholt öffentlich vorzulesen" (S. 106 f.). Schrader (B. 36) hat in dem Vers eine Zeit vorausgesetzt gefunden, „in der schon ein abgesonderter Klerus die kirchlichen Angelegenheiten leitete". Gegen Schrader entscheidet der Brief selbst, der nirgends die Existenz eines Klerus andeutet, und auch die Aufforderung 5, 27 nicht an Kleriker, sondern an die Brüder richtet. Aber auch von einem öffentlichen, feierlichen Vorlesen des Briefes sagt unser Vers nichts; gar die Sitte der wiederholten Lektionen darin zu erkennen, verbietet der Aoristus *ἀναγνωσθῆναι;* abgesehen davon, daß dann der Brief kaum vor die Mitte des 2. Jahrhunderts gesetzt werden könnte und daß das *ἐνορκίζειν* zur Unterstützung einer schon herrschend werdenden Sitte ein unnötiger Aufwand wäre. Man braucht nicht mit Olshausen anzunehmen, daß die Unannehmlichkeiten, die etwa nach den Andeutungen 5, 12 f. zwischen der Gemeinde und ihren Leitern vorgefallen waren, den Apostel zu dieser Mahnung genötigt hätten (sonst müßte sie eben an die Leiter gerichtet sein), oder mit Manen (S. 89), daß der Verfasser hier nicht zu allen, sondern zu einigen Gliedern der Gemeinde spreche, oder mit Flatt, daß unter den *πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς* alle Brüder Macedoniens verstanden seien; sondern man lasse der Mahnung ihre Adresse an alle Brüder in Thessalonich, stelle sich aber diese Brüder in verschiedenen Wohnungen verteilt vor, ohne eine geordnete, regelmäßige, von allen besuchte gottesdienstliche Vereinigung, vielleicht unter sich nicht ganz

einig, wie 5, 14; 4, 9. 10 durchschimmern läßt, vielleicht einem Teile nach in ihrer vertrauensvollen Liebe zu Paulus erschüttert und darum ohne reges Interesse (2, 3 ff.), so erscheint die Mahnung auch in der Zeit und aus dem Munde des Paulus wohlbegründet. Überdies haben wir kein Recht, zu bezweifeln, daß Paulus, als er begann, Gemeindebriefe zu schreiben, alsbald sich überlegt habe, daß diese Briefe als Einigungs-, ja als Missionsmittel dienen können, und daß er in solchem Gedanken hier die Aufforderung zur allgemeinen Mitteilung des Schreibens ausdrücklich beigefügt habe. Daß dem Apostel seine Briefe von allgemeinerer Bedeutung schienen, zeigt die Adresse 1 Kor. 1, 2 in ihrer Allgemeinheit (vgl. auch 2 Kor. 1, 1, wo wenigstens alle Gläubigen Achajas eingeschlossen werden, und Kol. 4, 16 die Mahnung zum Austausch der Briefe mit Laodicea).

Die andere Stelle 2, 16 soll klar und deutlich auf die Zerstörung Jerusalems als eine vergangene Thatsache zurückweisen und so den Brief in die Zeit nach 70 versetzen. Dort ist nämlich von den Juden gesagt: ἔφθασεν ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. Die Vertreter der Beziehung dieser Worte auf Jerusalems Zerstörung setzen bei dem Verfasser die Ansicht voraus, daß mit der Zerstörung Jerusalems das Zorngericht über die Juden zur Endvollendung gelangt sei; aber wie kann er dann zugleich von den schon vernichteten Juden noch in dem gegenüber dem Aorist ἀποκτεινάντων doppelt prägnanten Präsens schreiben: θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι; wie vollends kann er erst von der Zukunft das ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε erwarten, wenn das endgiltige Zorngericht schon über sie ergangen ist? Dieser unlösbare Widerspruch des Verfassers mit sich selbst bei jener Auffassung macht dieselbe unmöglich. Es kann sich angesichts dieser praesentia und gar des futurischen εἰς το κ. τ. λ. überhaupt nicht um ein abschließendes, in einer einmaligen geschichtlichen Thatsache manifestiertes Zorngericht handeln in unserem Ausspruch. Dies verlangen aber die dabei gebrauchten Worte auch gar nicht: ὀργή ist zunächst nur Ausdruck für eine Stimmung und schließt nicht schon in sich selbst auch den Begriff einer dem Zorn entsprechenden That ein. Von dieser

Stimmung heißt es ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς εἰς τέλος; εἰς τέλος aber ist sehr häufig Adverbium des Grades im Sinn von funditus, ohne jede Zeitbedeutung (vgl. Joh. 13, 1. Luk. 8, 5; bei den LXX 2 Chron. 12, 12; 31, 1; Jos. 8, 24. 4 Mos. 17, 13; ebenso bei Profanschriftstellern der neutestamentlichen Zeit vgl. Bretschneider, Lexikon; Vies, S. 64). Sollte der Ausdruck seine Entstehung dem συντελέσθη ἡ ὀργή Dan. 11, 36 verdanken, so würde auch dies beweisen, daß er keineswegs ein terminus für die Zerstörung Jerusalems ist, wie Vies vorauszusetzen scheint, der eine Anspielung auf Luk. 3, 21. 23 vermutet (S. 107). Von einer Vollendung des göttlichen Zornes gegen die Juden [1]), der auf ihnen lastet als Teilhabern der menschlichen Sündhaftigkeit (Röm. 1, 18—3, 20; vgl. bes. 2, 5), der sich in der alttestamentlichen Zeit schon entwickelt hat (Röm. 10, 19), kann Paulus gar wohl reden mit Beziehung auf die gegenwärtig sich vollziehende endgiltige Verstockung des Volkes; es ist Gottes Zorngericht, das sich in der definitiven Verwerfung des Volkes, welche sich eben in dessen Verstocktheit beweist, vollendet nach dem Grundsatz Röm. 9, 15. 18. 22. In dem Ausbrechen der Zweige ohne jede Schonung (11, 17. 21) und der Einsetzung der Heiden an die Stelle der Juden manifestiert sich der Zorn Gottes [2]). Damit ist das Volk endgiltig verworfen, die Zerstörung Jerusalems ist nur die äußere Folge dieser Verwerfung. Ist es nicht der echte Paulus, der die Geschicke seines Volkes so tief, so sittlich auffaßt und beurteilt,

[1]) Ähnlich, wenn auch nicht ganz zutreffend, Manen, S. 69. Der Zorn, den die Juden sich allmählich sammelten (Röm. 2, 5), ist auf sie gekommen bis zum Ende, als ein Zorn, der, obwohl schon vorhanden, aber gedacht als eine Masse, die losbrechen soll, erst später seine Folgen zeigen wird.

[2]) Man braucht also weder den Aorist futurisch zu deuten (so früher Hilgenfeld), noch mit Grimm (Stud. u. Krit. 1850, S. 774) eine Reihe verhältnismäßig unbedeutender Einzelereignisse des Jahres 45 zusammenzusuchen, noch mit De Wette den Aorist von dem schon Beginnenden zu verstehen, indem der Apostel in der damaligen politischen Lage der Juden schon ihren künftigen Untergang schaute, noch endlich mit Hilgenfeld (Einl. S. 243) an den Verlust der staatlichen Unabhängigkeit, das Joch der heidnischen Herrschaft zu denken. Das erste ist sprachlich unmöglich, das zweite des großen geschichtlichen Blickes des Apostels nicht würdig, das dritte gezwungen, das vierte war damals nichts Neues.

während die Zeitgenossen nur die hervortretenden äußeren Ereignisse sahen und notierten, wie die Zerstörung der heiligen Stadt?

Aber nicht nur das besprochene Schlußwort eines zusammenhängenden Abschnitts, sondern dieser selbst, die Worte und Gedanken von 2, 14—16 sollen nach Baur (S. 96) „ein ganz unpaulinisches Gepräge“ tragen und „nach der Apostelgeschichte gebildet“ sein. Unpaulinisch sollen dabei die über die Juden in V. 15 f. gebrauchten Ausdrücke sein. Zuerst werden drei geschichtliche Thatsachen, welche die Juden charakterisieren sollen, ohne Urteilsbeifügung referiert. Daß die Juden den Herrn und die Propheten getötet, erwähnt Paulus auch sonst; das erstere 1 Kor. 2, 8, das letztere Röm. 11, 3; darin eine Nachahmung von Matth. 23, 31. 34 zu finden (Vies, S. 108), ist also unbegründet. *Ἡμᾶς ἐκδιωξάντων* erinnert an Gal. 5, 11. 1 Kor. 4, 12. 2 Kor. 4, 9; 11, 24; die Herbeiziehung von Matth. 23, 34 ist also gesucht; wenn wir zugeben, daß den Apg. 17 erzählten Ereignissen in Tessalonich und Beröa ein entsprechender historischer Untergrund nicht fehlen könne, so ist der Ausdruck *ἐκδιώκειν* für die Art des Vorgehens der Juden ganz besonders treffend und genügte die kurze Charakterisierung, um in den Tessalonichern die selbsterlebten drastischen Belege dafür in die Erinnerung zu rufen. Neben diese in keiner Weise unpaulinische geschichtliche Charakteristik der Juden tritt eine zweite, welche ein Urteil einschließt. Enge zusammen wegen der gleichen Satzbildung und wegen der gegenseitigen sachlichen Ergänzung gehören *θεῷ μὴ ἀρεσκόντων* und *πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων*. Hier ist nicht nur *θεῷ ἀρέσκειν* eine paulinische Phrase (Röm. 8, 8. 1 Kor. 7, 32) und die Nebeneinanderstellung des Verhältnisses zu Gott einer- und zu den Menschen anderseits eine beliebte Gedankenwendung des Apostels (Gal. 1, 1. 10. 12. 1 Kor. 14, 2. Röm. 2, 29 u. ö.), sondern in dem starken Ausdruck muß, wer des Apostels scharfe, kaum abgewogene Ausfälle gegen seine Gegner (vgl. Gal. 4, 30; 5, 10. 12. 2 Kor. 11, 3. 13. Röm. 2, 24. 25. Phil. 2, 3) kennt, des Apostels rasches Blut erkennen. Wenn Vies (S. 107) unglaublich findet, daß gerade Paulus die Juden in so starken Ausdrücken wegen der Verfolgung der Christen, woran er doch selbst einst teilgenommen,

anfalle, so vergißt er zu vergleichen, daß er mit derselben Schärfe über diese seine eigene Vergangenheit redet 1 Kor. 15, 8 f. Dem Urteil fügt aber Paulus selbst in dem epexegetisch angehängten Particip eine Rechtfertigung bei, als ob er selbst fühlte, daß es allerdings ohne diesen Beleg hart und unbillig erscheinen könnte: Sie hindern die Heidenpredigt, denn da diese den Heiden zur Rettung dienen soll, beweisen die Juden sich damit als *πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίοι*; und da sie Gottes Wille ist (Gal. 1, 16. 10), als *θεῷ μὴ ἀρέσκοντες*. Der Ausdruck *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε* kann dann für sich allein keinen Verdachtsgrund mehr bilden; ihn aus Matth. 23, 32 abzuleiten und so dem Verfasser jenes Wortes eine Originalität zuzutrauen, die man dem Schreiber unserer Stelle abspricht, während beidemal nur alttestamentliche Anschauungen benutzt sind (vgl. z. B. 1 Mos. 15, 16), ist kritische Willkür. — Ist so der auf V. 15 ff. ruhende, scheinbar sachlich begründete Verdacht widerlegt, so wird der nur ästhetisch begründete Einwurf gegen V. 14, daß nämlich die Vergleichung der Schicksale der Thessalonicher mit den Christenverfolgungen in Judäa gesucht und für Paulus unangemessen sei (**Baur**, S. 96), seine Hauptstütze verlieren. Von einer Abhängigkeit von der Apostelgeschichte, die **Baur** vermutet, kann nicht die Rede sein, weil dort Juden, hier Heiden die Widersacher der Gemeinde sind. Das Schmerzlichste und Unnatürlichste in der Verfolgung, welche die Tessalonicher leiden mußten, war, daß dieselbe von ihren Volksgenossen, vielleicht von ihren Blutsverwandten ausging. Gerade hierfür Trost zu schaffen durch Hinweisung auf solche, die in derselben schmerzlichen Weise Verfolgung leiden mußten, war nicht „gesucht", sondern im höchsten Grade zartfühlend. Und hierfür wählt der Apostel die jüdische Gemeinde, erstens, weil vielleicht noch keine heidnische Gemeinde damals eine bekanntgewordene Verfolgung vonseiten der Heiden erfahren hatte, jedenfalls die jerusalemischen Ereignisse, die Trennung vom Tempel, die Verfolgung und Versprengung der Gemeinden, der Märtyrertod des Stephanus und Jacobus viel leuchtendere Parallele bildeten, zweitens, weil diese Stammgenossenverfolgung ganz besonders widersprechend scheinen mußte, sofern das Christentum doch aus dem Schoß des Juden-

tums hervorgegangen war, also die jüdischen Christen den Juden noch viel enger verwandt schienen als die der fremden Lehre anhängenden Heidenchristen den Heiden, und drittens endlich, weil Paulus stets jede Gelegenheit wahrnahm, seine Gemeinden für die urchristlichen in Palästina zu interessieren (Gal. 2, 10. 2 Kor. 8, 1 f. vgl. Gal. 1, 22—2, 2). Eine vergleichende Zusammenstellung heidnischer und jüdischer Christen ist aber dem Paulus überhaupt nicht fernliegend (Röm. 15, 27. Vgl. 2 Kor. 8, 13 f.). So erklärt sich denn die Zusammenstellung völlig aus der Zeit, den Gedanken und Zwecken des geschichtlichen Paulus heraus. Daß aber Paulus die palästinensischen Christenverfolgungen nicht hätte erwähnen können, ohne auch seiner Beteiligung daran zu gedenken, ist eine unbegreifliche Behauptung. Sollten denn mit Pauli Bekehrung die Verfolgungen aufgehört haben? oder sollten wenigstens nur jene Anfänge derselben der Gemeinde und dem Paulus vor der Erinnerung gestanden, ihre weitere Entwickelung aber, wie bei uns infolge der uns fehlenden Berichte, ignoriert worden sein? Und sollte Paulus bei jeder Gelegenheit den einstigen Fehltritt gebeichtet und seine Reue darüber zur Schau gestellt haben? gar, wenn solche Erwähnung nur die Pointe hätte verwischen können, wie hier, wo er die Juden als bleibende, verstockte Feinde des Christentums, sich aber als den von ihnen Verfolgten im Sinne hat und eine Erwähnung der früheren Verschiebung der Rollen weiterer Auseinandersetzungen bedurft und der Stelle ihre kurze, schlagende Klarheit geraubt hätte?

Mehr noch als alles bisher Besprochene hat aber stets den Kritikern Anstoß zur Versetzung des Briefs in spätere nachpaulinische Zeiten gegeben die Selbstapologie des Apostels 2, 3—13. Die Vorwürfe, gegen die hier Paulus verteidigt wird, sollen nicht die lebhafte Farbe der paulinischen Kampfesbilder tragen, sondern „eine Abstraktion aus dem Konkreten der geschichtlichen Verhältnisse“ [1]), wie sie z. B. aus den Korintherbriefen hervorgehen, sein. Und darum sollen die darin berührten Verleumdungen, trotzdem

[1]) Baur, S. 344.

„es sich von selbst versteht, daß ein solcher Fall in dem Leben des Apostels mehr als einmal vorkommen konnte", eine Nachahmung der Korintherbriefe sein [1]). Diese Vermutung nun mindestens ist eine völlig in der Luft stehende, da ebenso wenig die in der ganzen Apologie gebrauchten Ausdrücke, als der Inhalt der Vorwürfe selbst irgendwie lebhaft an die Korintherbriefe erinnern [2]). Dagegen ist der erste Einwand insoweit begründet, als allerdings den Vorwürfen, um die es sich 1 Thess. 2 handelt, jedes Eingehen auf den eigentümlichen Inhalt des Paulinischen Evangeliums und die paulinischen Grundsätze der Heidenmission fehlt. Eine theologische und, sagen wir, kirchenparteiliche Farbe fehlt ihnen allerdings; um so lebhafter aber sind die dem persönlichen Charakter Pauli aufgetragenen Farben, mit denen dieser karikiert wird. Als Quelle seines Evangeliums (daher „ἐκ") stellten die Verleumder *πλάνη* oder *ἀκαθαρσία* auf, theoretischen Irrtum oder ethische Unreinigkeit, dies einer mehr objektive Wendung der Angriffe; oder sie stellten, in subjektiver Drehung derselben, den Apostel als einen Betrüger hin (*εν δόλῳ*) [3]). Mit andern Worten: Die einen glaubten, was er predige, sei Thorheit, die andern hielten ihn für einen Verführer zur Sittenlosigkeit, die dritten vermuteten in ihm einen Schwindler. Gegen alle drei Vorwürfe beruft sich der Paulus unseres Briefs, ganz wie der Paulus der Galater- und Korintherbriefe, darauf, daß ihm sein Evangelium von Gott vertraut worden sei und daß er sich in seiner Predigt genau daran halte; zugleich sucht er die Entstehung jener Verleumdungen seiner Gemeinde dadurch erklärlich zu machen, daß er bei seinem Predigen danach trachte, nicht den Menschen zu gefallen, sondern Gott (vgl. hierzu Gal. 1, 1. 12. 15; 2, 7; 1, 10). Nach dieser prinzipiellen Abweisung der Angriffe folgt nun aber V. 5 ff. noch die Widerlegung ihres konkreten Details gegen die

---

1) Bes. 1 Kor. 2, 4; 4, 3 f.; 9, 15. 2 Kor. 2, 17; 5, 11.

2) Vgl. dagegen allerdings die echtpaulinischen Ausdrücke 2, 4 *πιστεύεσθαι τὸ ἐναγγέλιον* (Gal. 2, 7); *οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες* (Gal. 1, 10).

3) Diese klare logische Folge der drei Begriffe, in denen sich die Verdächtigungen zusammenfassen, rechtfertigt die passive Fassung von *πλάνη* (= Irrtum); im Sinn von Betrug (aktiv) würde *ἐκ* nicht passen und müßte es mit *δόλος* zusammengestellt sein.

Unterstellung, Paulus wolle sich einschmeicheln, beruft er sich auf die Gemeinde selbst (*καθὼς οἴδατε*), offenbar mit Erinnerung an manche strenge Rede, die sie von ihm hatte hören müssen; gegen den Verdacht, er wolle sich bereichern, ruft er Gott zum Zeugen auf (*θεὸς μάρτυς*); die Nichtigkeit beider Verdächtigungen aber weist er durch Berufung auf die damit unvereinbare Thatsache zurück, gegen die man wohl auch Zweifel wachgerufen hatte, daß er nicht Ehre gesucht habe bei Menschen, so wenig bei ihnen als anderwärts, obgleich er als Apostel Christi schon das Recht gehabt hätte, gewichtig aufzutreten; aber statt dessen habe er nur dienende, opferwillige Liebe bei ihnen geübt [1]). Wie in nachträglicher Ausführung werden nun noch die beiden Vorwürfe von V. 5 durch den Hinweis auf geschichtliche Thatsachen widerlegt, V. 9f., zuerst der Vorwurf der *πλεονεξία*, dann V. 11f. der der *κολακία*. Es ist, als ob der Apostel sich nach dieser Apologie nun sicher fühlte; er schließt sie ab mit einem Dank dafür, daß die Tessalonicher damals sein Wort aufgenommen haben als Gottes Wort, das seitdem sich mächtig erweise in den Glaubenden; und läßt darin die Zuversicht durchschimmern, daß jene Verleumdungen seiner Person sie darin nicht irre machen werden. Ohne jeden vermittelnden Übergang knüpft er daran mit einem begründenden *γάρ* die Besprechung der Bedrängnisse, welche die Gemeinde selbst von ihren heidnischen Stammesgenossen zu erdulden hatte (V. 14ff.).

Wie schon bemerkt, treffen die Angriffe, gegen die hier Paulus verteidigt wird, in keiner Weise sein Evangelium; sie tragen keinerlei theologischen Parteicharakter. Hatten aber einmal die Feindseligkeiten diesen Charakter angenommen, wie dies in der Zeit der Galater- und Korintherbriefe der Fall ist, dann verschwand er gewiß nimmer und in keinem Stadium und auf keinem Punkte des großen Kampfes. Unser Brief muß also in eine Zeit fallen, da diese

---

1) Das *ἀλλά* scheint mir darauf zu weisen, daß *δυνάμενοι* mit obgleich aufzulösen ist, also die Negation in sich birgt, an die *ἀλλά* anknüpft. *Ἐν βάρει εἶναι* hätte ihm als Apostel Christi jedermann als ein Recht zugestehen müssen; aber sogar darauf, als auf einen Schein des *δόξαν ζητεῖν* (und vielleicht der *πλεονεξία*) verzichtete er, um ja keinen Anlaß zu Vorwürfen zu geben, und hielt sich vielmehr wie ein *ἤπιος* unter ihnen.

theologisch-kirchlichen Kämpfe entweder noch nicht begonnen hatten oder schon zur Ruhe gekommen waren. Letzteres ist aber nicht denkbar, weil ja, sobald der Prinzipienkampf ausgefochten war, Angriffe auf die Person des Paulus, wie wir sie hier finden, die nur dem Kampf gegen sein Evangelium zur Stütze dienen sollten (vgl. 2 Kor. 10—13), keinen Sinn mehr hatten, also auch eine Verteidigung des Apostels zwecklos war. Weist uns so die persönliche Art der Feindseligkeiten gegen den Apostel in unserem Brief auf eine Zeit vor dem Ausbruch des großen Prinzipienkampfes, von dem sich darin keine Spur findet, so ist der Abschnitt 2, 3—13 ein zwingender Beweis für die Echtheit unseres Briefs.

Aber es entsteht nun die Frage, wen wir uns denn unter den Gegnern, gegen die Paulus verteidigt wird, zu denken haben; ob man sich wirklich keine klare Vorstellung von denselben machen kann oder ob sie sich doch als Judaisten einer späteren Zeitentwickelung entpuppen. Diese Frage hat Lipsius (St. u. Kr. 1854, S. 905 ff.) ausführlich erörtert und folgendermaßen beantwortet: „Der erste Thessalonicherbrief hat gerade darum so viel Interesse, weil hier die Opposition gegen den Apostel nicht den bestimmt ausgeprägten Charakter trägt wie in den Korintherbriefen.“ „Paulus fürchtet die Bildung einer gegnerischen, judaistisch-gesinnten Partei in Thessalonich.“ „Die Parteibildung gegen ihn ist noch nicht erfolgt; aber die Elemente derselben sind schon da, und der Apostel sieht den Sturm gegen sich heranziehen“ (914 ff.). Daß diese entstehenden Gegner aber zur Zeit jedenfalls keine Sendlinge der palästinensischen Christengemeinden, also keine Judaisten sein können, schließt Lipsius mit Recht daraus, daß jene Gemeinden gleich darauf (2, 14) als Exempel für die Thessalonicher aufgestellt werden. Er denkt sich die Gegner darum noch als einfache Juden, die aber auf dem Punkt sind, einen Teil der Christen zu einer judaistischen Partei unter Berufung auf die judenchristlichen Palästinagemeinden zu vereinigen.. Die Taktik des Apostels sei dem entsprechend die, erstlich seinen eigenen Zusammenhang mit den jüdischen Christen darzulegen, zweitens die jüdischen Christen von den Juden zu trennen durch Erinnerung an die Verfolgung, welche in Palästina die Judenchristen von den Juden zu erfahren haben (2, 14). Zu dieser

Einreihung der in unserem Brief angedeuteten Kämpfe in die Auseinandersetzung Pauli mit dem Judaismus glaubt sich Lipsius berechtigt, auf Grund des Ausfalls gegen die Juden 2, 15f. Dieser sei dadurch veranlaßt, daß Paulus „persönlich angegriffen worden sei um des Evangeliums willen, gerade um des willen, weil er als Heidenapostel auftrat" (S. 914f.). Aber die Heidenpredigt des Paulus war doch gewiß für die Juden kein Anlaß, gegen den Apostel vorzugehen, sondern daß er überhaupt Christum verkündigte und gar sein Kreuz, nur das kann Gegenstand ihres Ärgernisses gewesen sein; und nur als eine Folge dieser antichristlichen, nicht bloß antipaulinischen Stimmung der Juden (*τῶν καὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν ἀποκτεινάντων κ. τ. λ.* V. 15) hebt Paulus, weil dies für die Heiden, an die er schreibt, von besonderer Wichtigkeit ist, hervor, daß die Juden auf diese Weise, indem sie jene antichristliche Feindseligkeit auch gegen den Heidenapostel Paulus üben, die Heiden verhindern, zum Heil zu gelangen. Die Juden aber hätten überhaupt ganz andere Vorwürfe gegen den Abtrünnigen erhoben, als die oben aus unserem Brief zusammengestellten. „Wie läßt sich denken, daß die Juden als Gegner des Apostels sich mit dem Vorwurf der *πλεονεξία* u. s. w. begnügten? Sie verwerfen entweder schlechthin das Evangelium als *σκάνδαλον* oder haßten den Apostel vor allem als Apostaten und Gesetzesfeind" (Baur S. 346). Keiner der Vorwürfe ist bezeichnend für jüdische Gegner; wenn Lipsius (S. 910) die vorgeworfene *πλάνη*, sie aktiv fassend, dahin deutet, daß „Paulus, obwohl Nationaljude, dennoch unter den Heiden das Evangelium lehrte, ohne diesen das mosaische Gesetz, insbesondere die Beschneidung aufzuerlegen", so ist das erst hineingedeutet; führt überdies nur Judaisten und nicht Juden als die Verläumder auf. Wie treffend eignet sich dagegen der Vorwurf der *πλάνη*, allerdings im passiven, oben verteidigten Sinn des Wortes, für den geistesstolzen Griechen, dem das Kreuz und die ganze Predigt Pauli eine Thorheit ist (1 Kor. 1, 23; 2, 12—14). Daß aber die Gegner des Apostels in Thessalonich wirklich Heiden gewesen seien, darauf führt mit großer Wahrscheinlichkeit die enge Verbindung, in die der Apostel seine Apologie mit der Erwähnung der von den Heiden ausgehenden Bedrängnisse der Gemeinde bringt 2, 1—13. 14ff.

Daß jene Bedrängnisse nur die thatkräftige Begleitung der Angriffe gegen den Apostel waren, mit dem gemeinsamen Zweck, die gewonnenen Christen von dem neuen Glauben wieder abzubringen, scheint 3, 1 ff. zu zeigen. Die *θλίψεις* bringen die Gemeinde in die Gefahr des *σαίνεσθαι* mit bestimmter Beziehung auf den Glauben; der Apostel fürchtet, *μήπως ἐπείρασεν ὑ μ ᾶ ς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡ μ ῶ ν*; er sendet den Timotheus *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν* und freut sich des Timotheus *εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑ μ ῶ ν καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡ μ ῶ ν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡ μ ᾶ ς ἰδεῖν, καθὼς καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς*, und *ὅτι στήκετε ἐν κυρίῳ*. Diese Verbindung des Objektiven und des Persönlichen in der Befürchtung des Paulus inbetreff des Einflusses der *θλίψεις* und in der Meldung des Timotheus scheint darauf zu deuten, daß gerade mit den *θλίψεις*, die zunächst nur die Gefahr des Abfalls vom Christentum brachten, jene persönlichen Angriffe gegen Paulus, die den Abfall vom Apostel bezweckten, Hand in Hand gingen. Auch Lipsius fühlt, daß die Drangsale in einer solchen Beziehung zu den Angriffen gegen den Apostel stehen: „Verharrten aber die Tessalonicher beim paulinischen Christentum, so warteten ihrer natürlich neue Angriffe, neue Drangsale, neue Versuche, ihren Glauben zu erschüttern. Daher denn die Ermahnung V. 3 f.“ Aber die Bestimmung der Gegner des Paulus in Thessalonich als Juden offenbart sich gerade bei dieser gewiß begründeten Zusammenstellung der Polemik gegen Paulus und der Drangsale der Gemeinde als unmöglich, sofern dann ja auch die Drangsale als von den Juden ausgehend vorausgesetzt werden müßten, wie die Angriffe gegen Paulus, dies aber der klaren Angabe 2, 14 widerspricht, wonach die Heiden die Verfolger der Gemeinde waren.

Ist es somit das Wahrscheinlichste, daß die Verleumdungen des Apostels in Thessalonich von Heiden ausgingen und daß sie darum eben jedes theologische Gepräge entbehren, so sind die Gründe, die Bies S. 53—61 aus der Art, wie Paulus hier „gegen die Angriffe der Juden“ sich verteidige, gegen die Echtheit des Briefes geltend macht, ebenso hinfällig, als der Einwurf Baurs, daß die

„judaistischen“ Beschuldigungen gegen Paulus in unserem Briefe im Vergleich zu 2 Kor. 10—13 farblos seien. Unser Brief ist dann vielmehr ein neben 1 Kor. 1, 23; 2, 14 hergehendes interessantes Zeugnis aus der Zeit der ersten Berührung von Heidentum und Christentum, darüber, was für einen Eindruck das Christentum auf die Heiden gemacht und auf welche Weise sie sich desselben zunächst zu erwehren gesucht haben. Wie klug aber waren ihre Angriffe, die dem neuen Glauben galten, auf die Person des Vertreters desselben zugespitzt, um auf eine Gemeinde einzuwirken, deren Bekehrung so sehr auf persönlichen Eindrücken beruhte, wie dies nach 1, 5. 9; 2, 7. 8. 11; 3, 6 (hier ist es daraus zu schließen, daß Paulus schon wesentlich beruhigt ist, seit er der Gefühle der Gemeinde gegen ihn persönlich sicher ist) in Thessalonich der Fall gewesen sein muß. Während Lipsius von den übrigen Stellen, die er noch im Sinne seiner Auffassung der Gegner deutet, selbst zugesteht, daß sie auch eine andere Deutung zulassen, glaubt er noch die Stelle 5, 19—22 nur aus seinen Voraussetzungen der Gemeindeverhältnisse heraus befriedigend erklären zu können. Er bezieht V. 21 und 22 auf die vorher zur vollen Achtung empfohlene Prophetie, und sieht darin eine „Mahnung zur Vorsicht gegen solche Lehrer, welche (um sich ungestörten Eingang zu verschaffen, unter dem Vorwand des freien christlichen Charisma, der Prophetie) auf Untergrabung des von Paulus gepflanzten Glaubens hinzielen mochten“ (S. 931). Aber wenn die Prophetie in solcher Weise mißbraucht worden wäre, so hätte Paulus gewiß nicht obenan die ganz vorbehaltslose Ermahnung gesetzt: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, τὴν προφήτειαν μὴ ἐξουθενεῖτε*; sondern er hätte zuerst gewarnt, und dann limitierend beigefügt: doch sage ich damit nicht, daß ihr den Geist dämpfen, die Prophetie für nichts achten sollt. Waren die falschen Propheten so weit durchgedrungen, daß Paulus zu der Apologetik von Kap. 2 sich genötigt sah, dann lag überdies darin ein Beweis, daß die Thessalonicher die Propheten keineswegs für nichts achten, den Geist keineswegs dämpfen; die Mahnung V. 19 f. wäre also eigentlich ganz überflüssig und nur mißverständlich gewesen. Bei V. 21 f. aber ist gar kein Grund vorhanden, den Mahnungen ihren ganz allgemeinen ethischen Charakter zu nehmen; *τὸ καλὸν κατερ-*

γάζεσθαι, ποιεῖν ist ein paulinischer Ausdruck, allgemein ethischen Charakters (Röm. 7, 18. 2 Kor. 13, 7. Gal. 6, 9), also wohl auch *τὸ καλὸν κατέχειν*, und *πᾶν εἶδος πονηρόν* ist ebenso ein ganz allgemeiner Begriff; vielleicht kann mit Hilgenfeld (Einl. S. 246) *εἶδος* bestimmter im Sinn von „Anblick" gefaßt und die Warnung auf die schädlichen und verführerischen Schaustellungen des Heidentums bezogen werden. So erklärt sich die ganze Stelle gut ohne die Beziehungen, welche Lipsius darin gesucht hat.

Fassen wir das Resultat unserer Einzeluntersuchungen zusammen: Keine Stelle im ersten Thessalonicherbrief trägt das Gepräge des Unpaulinischen, keine verursacht bei der Annahme seines paulinischen Ursprungs Schwierigkeiten in dogmatischer oder historischer Beziehung; viele tragen bei aller Originalität der sprachlichen Form den unverwischbaren Stempel paulinischen Gemüthes, paulinischen Geistes, paulinischer Ideen.

Ist so kein Grund vorhanden, den Brief dem Paulus abzusprechen und in eine spätere Zeit zu verlegen, so mag schließlich als Kritik der Kritik demjenigen, was schon im Lauf der Untersuchung beiläufig über die Schwierigkeit gesagt worden ist, welche auf der Hypothese einer späteren Entstehung des Briefes lasten, noch einiges beigefügt werden. Baur sagt (S. 94 f.): „Die Bedeutungslosigkeit des Inhaltes, der Mangel an allem speziellen Interesse und an einer bestimmt motivierten Veranlassung ist an sich schon ein Kriterium, das gegen den paulinischen Ursprung spricht." Soweit die hierin gegebene Charakteristik zutrifft, macht sie vielmehr gerade die spätere Entstehung des Briefes zu einem Rätsel: hier handelt es sich nicht um apokalyptische Enthüllungen, wie im zweiten Thessalonicherbrief, nicht um gnostische Dogmatik, wie in den von mir als Interpolationen angesehenen Stellen des Kolosserbriefes [1]), nicht um katholisierende kirchliche Zwecke, wie im Epheserbrief, nicht um Befestigung hierarchischer Institutionen, wie in den Pastoralbriefen, nicht um Trost in unerhörter Verfolgung,

---

[1]) Vgl. hierzu meine z. Z. unter der Presse befindlichen Untersuchungen in den Jahrb. f. prot. Theologie, in welchen ich die Stellen Kol. 1, 15—20; 2, 10. 15. 18 als solche nachzuweisen versuche.

wie im ersten Petrusbrief, nicht um nachdrückliche Hervorkehrung der Moral des Christentums, wie im Jakobusbrief. Dem Brief fehlt jede bestimmte Einzeltendenz; er dient weder der Zurechtlegung einer neuen Zeiterscheinung noch der Vorbereitung einer neuen Zeitidee. Die aller theologisch-religiösen Momente bare Apologie des Apostels, wie sie Kap. 2 geführt wird, hat in einer Zeit, da es sich nicht mehr um die Person des Apostels, sondern um sein Prinzip handelt, keinen Sinn und keine Kraft mehr; die Beruhigung über die Gestorbenen kommt bei einer zweiten Generation zu spät, und überdies tritt weder das eine noch das andere als der Anlaß und Zweck des Briefes in beherrschender Weise in demselben hervor. Die Farben einer späteren Zeit: Streit oder Vermittelungsversuch zwischen Judaisten und Hellenisten, Ausbildung des kirchlichen Amtes (nicht einmal προϊστάμενοι wird 5, 12 als ein gewohnter Titel, sondern wie der Beisatz ἐν κυρίῳ zeigt, als eine persönliche Bezeichnung gebraucht; die Aufforderungen 5, 14 wäre in der Zeit nach Paulus gewiß nimmer an die Gemeinde, sondern an deren Vorsteher gerichtet), Eindringen einer entwickelteren, gnostisierenden Dogmatik, Spuren einer zeitlichen Entwickelung in der Gemeinde selbst, einer Unterscheidung von alten und jungen, von früheren Erinnerungen und neueren Erlebnissen — alles das fehlt vollständig. Dagegen zeigt das Vorhandensein charismatischer Gaben (5, 19 f.) (Baurs Meinung, auch dies sei nur Nachahmung von 1 Kor. 14, 39 f. widerlegt sich schon dadurch, daß dort vor Überschätzung, hier vor Unterschätzung der Gaben gewarnt wird; daß er, um die Geistesgaben zum richtigen Ansehen zu bringen, gerade die Prophetie namentlich heraushebt, entspricht ganz dem Sinn des Apostels, der in der Prophetie die wichtigste derselben erkannte (1 Kor. 14)), die dem Paulus zugeschriebene Hoffnung, die Parusie zu erleben (4, 15), die für nötig erachtete Mahnung, den Brief allen Brüdern mitzuteilen (später, da die Briefe als heilige Vermächtnisse des Apostels in Ansehen kamen, wäre dies gewiß überflüssig gewesen), deutlich die Farben der apostolischen Zeit. Die Vergleichung verfolgter Heidengemeinden mit den palästinensischen Christenverfolgungen wäre in späterer Zeit, da ähnliche Erfahrungen im heidnischen Missionsgebiet reichlich vorhanden waren, Jerusalem aber

den Mittelpunkt des Christentums zu bilden aufgehört hatte, gesucht; die ausführliche Erwähnung des Details der Bekehrung der Thessalonicher (1, 4—10) wäre sinnlos; die Behauptung, daß die Juden die Heidenpredigt an sich zu verhindern suchen (2, 16), in einer Zeit, wo diese Heidenpredigt nicht mehr ausschließlich in den Händen des von den Juden gehaßten Paulus war, wo also der Haß der Juden sich ohne Wahl auf alle Christuspredigt ergoß, während in den heidnischen Christengemeinden gewöhnlich ihr Streben nicht dahinging, die Wirkungen der Predigt rückgängig zu machen, sondern als eine Brücke zum Proselytenmachen zu benutzen, wäre zum mindesten unverständlich.

Erklärt sich so der erste Thessalonicherbrief ohne Schwierigkeit nur bei Annahme seines paulinischen Ursprunges, so hat er einen Anspruch in viel reicherem Maße als bisher, bei der Erforschung des Wesens des Paulinismus benützt zu werden. Waren die vier großen Briefe Gelegenheitsbriefe, die ihren Charakter ganz augenscheinlich ihrer bestimmten Veranlassung verdanken, so haben wir hier einen harmloseren Erguß paulinischen Geistes. Die Dogmatik, die im Galater- und Römerbrief in schwerer Rüstung vor uns tritt, bleibt völlig im Hintergrund; das Leben in Glauben und Liebe und Hoffnung, das selige Vertrauen in die Erlösung und einstige Verherrlichung tritt als das Wesen des paulinischen Christentums hervor; und im Vordergrund seines Denkens und seiner Predigt, im Mittelpunkt des Gemeindeglaubens steht die Parusiehoffnung. Christus als der *υἱὸς θεοῦ* und der *κύριος* ist das Bild, das seinem Glauben vorschwebt. Christus, den verklärten, hat er ja bei seiner Bekehrung geschaut; nicht der historische (2 Kor. 5, 16), nicht der gekreuzigte (davon redet nur der Galaterbrief, weil das Kreuz das *σκάνδαλον* für seine Gegner, die Juden, ist, 3, 1; 5, 11; 6, 12. 14, und im gleichen Zusammenhang 1 Kor. 1; siehe dagegen 2 Kor. 13, 4), sondern der verherrlichte Christus ist Mittelpunkt seines Glaubens; nicht auf der Vergangenheit, nicht auf der Gegenwart, sondern auf der Zukunft ruht sein Blick, und diese Zukunft birgt ihm die Wiederkunft des im Himmel geschauten Herrn.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

In welchem Jahre wurde Bugenhagen geboren?

Von

D. Carl Bertheau.

Nach der allgemein verbreiteten Annahme ist Johannes Bugenhagen am 24. Juni 1485 geboren; vgl. Vogt, Johannes Bugenhagen Pomeranus, Elberfeld 1867, S. 3. Diese Annahme stützt sich auf die Angaben Melanchthons in der sogen. „Vita Bugenh." Corp. Reff. XII, Sp. 297, und Eberts im „Calendarium historicum", vgl. Vogt a. a. O. So viel uns bekannt, findet sich in älterer Zeit nur eine Abweichung von dieser Angabe. Christian Eberhard Weismann giebt in seiner „Introductio in memorabilia ecclesiastica, pars posterior", Stuttgardiae 1719, p. 102, an, Bugenhagen sei im Jahre 1486 geboren; aber diese vereinzelte Notiz wird nicht wertvoller sein als die auf der folgenden Seite sich findende, daß er im Jahre 1658 gestorben sei, obschon nur diese letztere, nicht auch die das Geburtsjahr betreffende, im Druckfehlerverzeichnis berichtigt wird. Dagegen lesen wir bei Moritz Meurer in seinem „Leben Bugenhagens" (Leben der Altväter der lutherischen Kirche, 2. Band, 4. Abtl., Leipzig und Dresden 1862), S. 1, 2. Anm., die Angabe: „. . . . . . Nach einer Bemerkung Bugenhagens aber in einem Briefe an den König von Dänemark (Schumacher I, 194) muß er bereits 1484 geboren sein."

Meurer scheint diese Sache nicht weiter verfolgt zu haben; er hat dieser eigenen Angabe Bugenhagens nicht recht getraut, wie es scheint; wenigstens giebt er hernach in der 3. Auflage seiner größeren Lutherbiographie (Leipzig 1870), S. 341, Anm. 19, nur das Jahr 1485 als Bugenhagens Geburtsjahr an, ohne einen Zweifel an der Richtigkeit dieser Zeitbestimmung merken zu lassen. Doch sind andere seiner Notiz in jener Anmerkung gefolgt. So giebt z. B. Julius Köstlin in der „Allg. deutschen Biographie", 3. Bd., S. 504, das Jahr 1484, allerdings mit einem Fragezeichen, als das Geburtsjahr Bugenhagens an; in der vierten Zeile dieses Artikels steht durch einen Druckfehler 7. Juli statt 7. Juni; wenn dieses Versehen berichtigt ist, wird das Citat aus jenem schon von Meurer angeführten Briefe allerdings, wie es zunächst scheint, für das Jahr 1484 als Geburtsjahr beweisend. Vogt a. a. O. und Plitt in der „Theol. Realencyklopädie", 2. Aufl., 2. Bd., S. 775, bleiben bei dem Jahre 1485; so auch Bouterwek in der „Festschrift des Gymnasiums zu Treptow a. R.", Kolberg 1881, S. 1; Bellermann im „Leben Bugenhagens" u. a. Man kann jedoch Meurers Schluß nicht, wie Vogt a. a. O. will, mit der Bemerkung abweisen, daß die betreffende Angabe Bugenhagens „wohl nicht chronologisch genau, sondern nur eine ungefähre" sei. Bugenhagen schreibt: „Auff Johannis schyrst kommend, bin ich LXX Jar vol alt, David ward nicht elter"; vgl. Andreas Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dännemark, 1. Teil, Kopenhagen und Leipzig 1758, S. 195. Ist dieser Brief an den König Christian III. von Dänemark, wie Schumacher angiebt, am 7. Juni 1554 geschrieben, so wird man nicht umhin können zu sagen, Bugenhagen sei nach seinem eigenen Zeugnis am 24. Juni 1484 geboren. Am „schyrst kommenden", d. h. nächst kommenden (vgl. Schiller und Lübben, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, 4. Bd., Bremen 1878, S. 103[b]) Johannistage werde er voll 70 Jahre: das ist keine ungefähre Angabe, sondern eine ganz genaue, wie auch die Berufung auf David (vgl. 2 Sam. 5, 4) zeigt. Bugenhagens eigene Angabe würde in diesem Falle mit derjenigen von Melanchthon und Ebert nicht stimmen, und dieser seiner eigenen Angabe würde dann ohne Zweifel der Vorzug zu

geben sein, wenn er nicht selbst an einer andern Stelle sich so äußerte, daß man doch wieder auf das Jahr 1485 als sein Geburtsjahr geführt wird. Es finden sich nämlich in seinem Kommentar zum Jeremias (In Jeremiam prophetam Commentarium Johannis Bugenhagii Pomerani . . . nunc primum editum anno 1546 Witebergae, auf der Universitätsbibliothek in Halle a. d. S. und auf der Marienbibliothek ebenda) zwei Angaben von ihm über sein Alter. Blatt 565ᵃ lesen wir: „Haec scripsi Anno Dom. MDXLVI. Undecima. Januarii. Anno aetatis meae sexagesimo primo." Und Bogen A IVᵇ, am Schluß der Widmung an den Markgrafen Albert von Brandenburg schreibt Bugenhagen: „Scripsi ex Witemberga, Anno domini MDXLVI. XVI. Januarii. Anno aetatis meae sexagesimo primo." Die letztere dieser beiden Stellen citiert schon Vogt a. a. O., S. 404, Anm. 2, ohne sie für die Feststellung des Geburtsjahres Bugenhagens zu verwerten. Nach diesen beiden mit einander übereinstimmenden Angaben stand Bugenhagen im Januar 1546 in seinem 61. Lebensjahre; ist nun, wie nicht bezweifelt wird, der 24. Juni sein Geburtstag, so muß er im Jahre 1485 geboren sein.

Und hierzu stimmt nun jene Angabe in Bugenhagens Brief an Christian III. auch, wenn dieser Brief nur richtig datiert wird. Schumacher läßt ihn am 7. Juni 1554 geschrieben sein, was bei ihm kein Druckfehler ist, wie man aus der Einordnung dieses Briefes in die ganze Reihe der Briefe Bugenhagens an den König Christian III. sieht. Aber schon der Inhalt des Briefes selbst zeigt, daß er nicht im Jahre 1554 geschrieben sein kann. Bugenhagen schreibt S. 195: „Wir wissen hie nichts newes, das wir E. M. konten schreiben; vom Reichstage höret man noch nichts; vnser Visitation Ecclesiarum ist angegangen." Mit dem Reichstage muß der Reichstag zu Augsburg gemeint sein, der erst am 5. Februar 1555 wirklich zusammentrat, von dem man im Juni 1554 auch noch nicht erwarten konnte, etwas zu hören; auch als der Reichstag begonnen hatte, waren noch mehrere Monate hindurch keine Resultate der Verhandlungen zu melden; Bugenhagen konnte im Juni 1555 schreiben, daß man vom Reichstage, nämlich von einem Erfolge der Friedensverhandlungen, noch nichts

höre; schrieb er doch noch am 22. Juli 1555: „im Reichstage ist nichts beschlossen, hoffen doch einen guten Abschied für Deutsche lande", Schumacher ibid. S. 205. — Die Visitatio Ecclesiarum aber, von welcher auch im Briefe Bugenhagens an den König vom 30. Oktober 1554, aber als von einer erst später beginnenden, die Rede ist, vgl. S. 202 f., ist die inspectio ecclesiarum, von welcher auch in Briefen Melanchthons vom 10. und 14. April 1555 (Corp. Reff. VIII, Sp. 458 u. 460) die Rede ist, die um Ende März 1555 begonnene Kirchenvisitation in Sachsen. Ferner schreibt Bugenhagen dem Könige, daß er schon in einem früheren Briefe sich für die Fuchsfelle bedankt habe, welche der König ihm geschenkt habe, S. 194 unten; aber erst in dem Briefe vom 30. Oktober 1554 bittet er den König um „gute Schwedische Füchsse zum Futter vnter einen langen Rock, vnd vnter einem Leip Rock, damit ich müge diesen alten Bugenhagen warm halten Im Dienst Christi, so lange als Got wil", S. 203 f.; der Dank für den Empfang dieser Felle kann also nicht in einem Briefe, der einem vom Juni 1554 noch voranging, abgestattet sein. Endlich, um nur noch eins zu erwähnen, bittet Bugenhagen im Nachtrage zu unserm Briefe den König, er möge Melanchthon und ihm ihr Gnadengeld von diesem Jahre 1555 durch den Boten Brosius Scherff, der diesen Brief dem Könige überbrachte, zukommen lassen, eine Stelle des Briefes, von welcher jeder Herausgeber hätte merken müssen, daß sie mit der Datierung des Briefes aus dem Jahre 1554 unverträglich ist, wenn aus ihr allein auch nicht zu erkennen ist, in welcher Jahreszahl ein Versehen stattfindet. Dürfen wir aber nach allen diesen, dem Briefe selbst entnommenen Anzeichen sagen, daß der Brief aus dem Jahre 1555 sein muß, so gewinnt es große Wahrscheinlichkeit, daß er am 7. Juni 1555 geschrieben sei, da wir von diesem Tage (außerdem auch vom 6.) einen Brief Melanchthons an den König haben, vgl. Corp. Reff. VIII, Sp. 501 u. 497; denn die Reformatoren in Wittenberg pflegten ihre Briefe an den König durch denselben Boten zu schicken und schrieben wo möglich dann an ihn, wenn gerade ein ihnen schon bekannter Bote abging; so haben wir z. B. vom 22. Juli 1555 einen Brief

Bugenhagens und einen Melanchthons an den König, vom 30. April 1556 einen Brief Bugenhagens mit Zusatz vom 1. Mai und vom 1. Mai 1556 ein Schreiben Melanchthons an ihn u. s. f. Es scheint, als wenn Bugenhagen die Briefe dann sammelte und dem Boten übergab.

Ist es nach dem bisher Angeführten schon nicht mehr zu bezweifeln, daß der betreffende Brief Bugenhagens, in welchem er angiebt, daß er am zunächst eintreffenden Johannistage voll 70 Jahre alt werde, am 7. Juni des Jahres 1555 geschrieben sei, so wird diese Überzeugung zu voller Gewißheit, wenn wir die Antworten des Königs Christian III. auf die Briefe Bugenhagens an ihn vergleichen. Diese Briefe des Königs und weitere diesen Briefwechsel betreffende Angaben sind mit einer großen Anzahl Briefen an andere Reformatoren u. s. f. veröffentlicht in C. F. Wegener, Aarsberetninger fra det kongelige Geheimearchiv inholdende Bidrag til Dansk Historie af utrykte Kilder, 1. Band, Kopenhagen 1852—1854, 4°, S. 215 ff. (Vgl. hierzu die Abhandlung von Gymnasiallehrer Dr. Friedr. Bertheau, „Über die Beziehungen Christians III. von Schleswig-Holstein und Dänemark zu den Wittenberger Reformatoren", im Programm des Ratzeburger Gymnasiums auf Ostern 1884.) Es wird uns schon von nicht geringer Bedeutung sein, daß wir aus den Angaben, die Wegener aus dem königlichen Archiv in Kopenhagen mitteilt, ersehen, daß es in der That einen Brief Bugenhagens an den König vom 7. Juni 1555 gegeben hat, vgl. S. 270; denn die Vermutung, daß unser Brief dieser sei, gewinnt dadurch einen starken Halt. Ganz besonders wichtig aber ist es, daß eine Vergleichung der Briefe Bugenhagens bei Schumacher und des Königs bei Wegener deutlich zeigt, daß seinem Inhalte nach unser Brief der am 7. Juni 1555 geschriebene sein muß. Am leichtesten einleuchtend wird das aus den das Gnadengehalt und die Fuchsfelle betreffenden Mitteilungen im Briefwechsel, die wir deshalb noch übersichtlich zusammenstellen wollen, ohne hier auf den weitern Inhalt der Briefe, der das gewonnene Resultat nur bestätigt, weiter einzugehen. Was das Gnadengehalt angeht, so sei zuvor noch daran erinnert, daß Christian III. an Luther, Melanchthon und Bugenhagen zuerst

jährlich „Küchenspeise" sandte (Butter und Heringe, vgl. Bugenhagens Brief an den König vom 17. Januar 1542 bei Schumacher I, 29; und Kolde, Analecta, S. 396, Anm.); hernach, als sich herausstellte, daß diese Sachen nicht richtig abgeliefert wurden, verwandelte der König diese Gabe in ein Geldgeschenk; jährlich auf Jakobi (25. Juli) sollte jeder der drei Genannten 50 Gulden erhalten, die sie durch einen eigenen Boten auf des Königs Kosten sollten einkassieren lassen (vgl. die Briefe Christians III. an Bugenhagen vom 25. Juni 1544 und an Luther vom 5. Januar 1545, Dänische Bibliothek IX, 180; Kolde, Analecta, S. 409 Text u. Anm.); das Geldgeschenk wurde dann schon im Jahre 1545 auf 50 Thaler erhöht (vgl. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 463 Anm.) und dieser Gehalt nach Belieben der Empfänger auf Margarethä, Jakobi oder Bartholomäi, d. h. 12. Juli, 25. Juli oder 24. August fällig gestellt (vgl. bes. in Bugenhagens Schreiben an den König vom 12. April 1545 bei Schumacher I, 39). Am 2. November 1545 sendet der König dann die 150 Thaler für das Jahr 1545 und ersucht abermals, die jährliche Einkassierung durch einen besonderen Boten auf seine Kosten vornehmen zu lassen; vgl. Dänische Bibliothek IX, 197 ff. Diese Angaben, die sich leicht vermehren ließen, werden genügen, um die etwa 10 Jahre später fallenden Erwähnungen dieses jährlichen Geldgeschenkes, die für die Fixierung des Datums des uns interessierenden Briefes in Betracht kommen, zu verstehen. Wir teilen sie und die die Fuchsfelle betreffenden möglichst kurz in chronologischer Folge mit.

1553. November 30: Brief Christians an Bugenhagen bei Wegener, S. 267. Der König meldet, daß er die Pension von je 50 Thalern von diesem Jahre für Bugenhagen und Melanchthon durch den Boten Scherff sende.

1554 Oktober 30: Brief Bugenhagens an Christian III. bei Schumacher, S. 197—204. Bugenhagen bittet für sich und Melanchthon um das Gnadengeld, das der König „diesem Brose Scherff" ihnen zu bringen gnädiglich befehlen wolle; er kann also doch nicht wohl im Juni 1554 schon einen Brief

durch Scherff an den König gesandt haben, da der König in diesem Falle das Geld schon im Juli würde haben auszahlen lassen. Mit diesem Briefe vom 30. Oktober kam Scherff am 2. Dezember beim Könige an (Schumacher, S. 304, Wegener, S. 268); mit dem Briefe Melanchthons vom 7. Juni 1555 war Scherff vor dem 1. Juli beim Könige (Wegener, S. 270); er würde also mit einem Briefe Bugenhagens vom 7. Juni 1554 auch sicher Anfangs oder spätestens Mitte Juli beim Könige eingetroffen sein. — Bugenhagen bittet um gute schwedische Füchse, vgl. oben S. 317.

1554. Dezember 8: Christian III. schreibt an Gertt Reutter in Lübeck um „etzliche gute Fuchse zw einem langen vnd weitten Rocke, wie die Geistlichen pflegen zu tragen". Wegener, S. 268.

1554. Dezember 9: Christian III. schreibt an Bugenhagen, er habe den Brief desselben vom 30. Oktober am 2. Dezember erhalten; es seien leider keine Fuchsbälge vorhanden gewesen, er schreibe aber an „Gertt Reuter zu Lübeck", daß der welche schicke. Ferner meldet der König, daß er die 100 Thaler Pension (also für das Jahr 1554) durch Scherff mit diesem Briefe sende.

1555 in den Fasten sandte Bugenhagen durch Scherff einen Brief an den König, in welchem er sich für die ihm übersandten 30 Fuchsbälge und das Gnadengehalt vom Jahre 1554 bedankt, Schumacher, S. 194. Scherff, der damals einen Ratsherrn aus Schweinfurt, der ihn zum Geleitsmann gemietet hatte, auf dessen Reise begleiten mußte, kam damals nicht selbst nach Dänemark zum Könige, sondern gab den Brief einem andern Boten; Schumacher, S. 205. (Der Brief ist nicht angekommen.)

1555 nach Ostern: Brief Christians III. an Bugenhagen durch den Boten Sturtzkopff gesandt. Diesen Brief erhielt Bugenhagen etwa Mitte Juli, vgl. Schumacher, S. 204; wir kennen ihn nicht. Als der König diesen Brief schrieb, konnte er den zuletzt erwähnten Brief Bugenhagens an ihn noch nicht haben.

1555. Juni 7: Bugenhagen an Christian III., — eben unser, von Schumacher ins Jahr 1554 gesetzter Brief, Schumacher, S. 194—197. Bugenhagen meldet, daß er in den Fasten durch Scherff dem Könige einen Brief gesandt habe, in welchem er sich für das Gnadengeld vom Jahre 1554 und für die Füchse bedankt habe; aber Scherff sei an der Vollendung der Reise gehindert worden und sei ohne Briefe vom Könige zurückgekommen, und nun wisse er, Bugenhagen, nicht, ob der König den Brief erhalten habe. „Vnd bitten Dominus Philippus vnd ich, E. M. wolte diesen Brosio Scherff vertrawen vnser gnaden Gelt von diesem Jahre MDlv, das wir so wedder an die rechte Zeit kommen", S. 196 f.

1555. Juli 1: Christian III. an Bugenhagen, — Brief nicht vorhanden; eben an demselben Tag schrieb der König an Melanchthon (vgl. Wegener, S. 270) als Antwort auf dessen beiden Schreiben vom 6. und 7. Juni (vgl. oben S. 318), so daß der König den gleichzeitig abgesandten Brief Bugenhagens auch am 1. Juli schon in Händen gehabt hat und der Brief vom 1. Juli an Bugenhagen eine Antwort auf den Brief Bugenhagens vom 7. Juni enthielt.

1555. Juli 22: Bugenhagen an Christian III., der Schumacher I, S. 204 ff., abgedruckte Brief. Bugenhagen hat den ihm durch den Boten Sturtzkopff gesandten Brief erhalten, aber noch nicht den am 1. Juli durch Scherff geschickten. Bugenhagen weiß daher noch nicht, ob der König seinen in den Fasten geschriebenen Brief erhalten hat, da Scherff, der ihm Antwort bringen soll, noch nicht nach Wittenberg zurückgekommen ist. Da Scherff, wie oben angegeben, den Brief vom 7. Juni überbracht hat und den Brief des Königs vom 1. Juli zurückbringt, aber am 22. Juli noch nicht in Wittenberg ist, so paßt hier wenigstens wieder alles aufs schönste, wenn wir annehmen, daß der uns vorliegende Brief vom 7. Juni im Jahre 1555 geschrieben sei. Obschon der Brosius Scherff, so viel wir wissen, auch im Juni 1554 von Wittenberg nach Dänemark gegangen sein könnte, so widersprechen die ihn betreffenden Angaben doch auch unserer Annahme nicht.

Es ist nicht nötig, den Briefwechsel weiter zu verfolgen. Auch auf die Geschichte der Fuchspelze, bei denen Bugenhagen durch den Lübecker Kaufmann wieder hintergangen war, wie früher bei Butter und Hering, weiter einzugehen, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Daß aber Bugenhagen in der That am 7. Juni 1555 geschrieben hat, er werde am demnächst kommenden Johannistage 70 Jahre alt, das scheint uns aus der Zusammenstellung der Angaben dieser Briefe unumstößlich festgestellt zu sein. Es stimmen demnach die Angaben Bugenhagens, aus denen sein Geburtsjahr berechnet werden kann, völlig zu einander, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir am 24. Juni 1885 seinen 400jährigen Geburtstag feiern.

2.

Die Begegnung Abrahams mit Melchisedek.

Eine Studie

von

Gustav Rösch.

Die Erzählung von der Begegnung Abrahams mit Melchisedek in Gen. 14 wäre eine Urkunde über den Zusammenhang der hebräischen Religionsgeschichte mit der anderweitigen semitischen, welcher an Alter und Wert keine gleichkäme, wenn ihre historische Zuverlässigkeit außer Zweifel wäre. Neuestens wird jedoch diese Erzählung schon dadurch verdächtig, daß sie einem Überlieferungskreis und -Stoff angehört, dem die von de Wette begonnene, von Ed. Reuß, Vatke und Graf weitergebildete und endlich von Wellhausen bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführte Kompositionskritik des Hexateuchs die ihm bisher von der theologischen und profanen Geschichtswissenschaft gleich bereitwillig als selbstverständ-

lich zugestandene Bedeutung für die Rekonstruktion des hebräischen Altertums aus einer positiven in eine negative verkehrt hat. Diesem apriorischen Mißtrauensvotum der Kritik leistet sie sodann selbst noch durch die Konfiguration ihrer Schale wie ihres Kerns einen leidigen Vorschub.

Betrachten wir zunächst ihre Schale, die pentapolitanische Kriegsgeschichte, so hat diese schon v. Bohlen [1]) zu einer Dichtung ohne Wahrheit degradiert, indem er in den Invasionskönigen Nachbilder der ktesianischen Zeitgenossen des Untergangs des assyrischen Reiches, nämlich in Amraphel von Sinear den Sardanapal, in Arioch von Elassar den Arbaces und in Kedorlaomer von Elam den Belesys, entdeckt zu haben glaubte. An diesen Schatten heißt uns die Assyriologie mit einem Seufzer für ihre ewige Ruhe vorübergehen. Gebieterischer verlangt dagegen Hitzig [2]) unsere Aufmerksamkeit, wenn er in dem, wie wohl allgemein anerkannt ist, augenscheinlich symbolischen und also ungeschichtlichen Charakter der vier Rebellennamen: „Frevler, Schurke, Schlangenzahn und Skorpiongift", wie er sie übersetzt, in der Unzulänglichkeit der Streitkräfte Abrahams gegen das siegreiche Invasionsheer und endlich in der Gleichförmigkeit des elamitischen Einfallsdatums mit dem assyrischen in 2 Kön. 18, 13, welche den Kedorlaomer als einen Reflex Sanheribs erscheinen lasse, zu ärgerliche Verstöße gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit findet, als daß sie nicht dem Geschichtskundigen imponieren müßten. Die Vorwürfe Hitzigs hat Nöldeke [3]) in verschärfter und vermehrter Fassung wiederholt. Er premiert nicht allein den symbolischen Charakter der Rebellennamen, deren zwei erste er nach den alten Rabbinen mit jedermann auf רַע und רָשָׁע zurückführt, während er über die zwei letzten ein Non liquet abgiebt, wenn man nicht etwa bei שֶׁמְאֵבֶר mit dem Samaritaner das Resch in ein Daleth korrigieren wolle, um dann das Wort

---

1) P. v. Bohlen, Die Genesis, historisch-kritisch erläutert. 1835.

2) Ferd. Hitzig, Die Psalmen. 2 Bde. Erste Ausgabe 1835 u. 1836. Zweite Ausgabe 1863 u. 1865. Ferner: Geschichte des Volkes Israel. 1869.

3) Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes. 1869. Abschnitt 3: Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. 14, S. 156—172.

zu der Übersetzung: „der Name ist verloren“, zu vokalisieren, sondern er bemängelt auch, und zwar hauptsächlich wegen des angeblich unauffindbaren Elassar und der fatalen גּוֹיִם, die wie ein Mißverständnis der אִיֵּי הַגּוֹיִם in Gen. 10, 5 aussehen, die Namen der Invasionskönige als ein Gemengsel von atomistischer Überlieferung und zweckdienlicher Erfindung. Ja, er argwöhnt sogar in dem Blachfeld des Zusammenstoßes der vier Könige mit den fünfen, dem vormaligen Thal Siddim an der Stelle des Toten Meeres, einen geologischen Anachronismus, wobei er erst noch durch die Beschränkung des Schlachtfeldes auf den südlichen, seichten Teil des Sees, dessen Entstehung in einer relativ geschichtlichen Zeit wenigstens möglich sein könnte, der Glaubwürdigkeit der Angabe mitleidig zuhilfe kommt. Nicht weniger unwahrscheinlich erscheint ihm die Strategie der Fremden. Er betont hierbei zuerst ihren Zug durch lauter, zum Teil mythische, Urvölker, von denen er, wie schon Gesenius und Tuch, die sonst unbekannten זוזים in הָם mit זַמְזֻמִּים der Ammoniter in Deut. 2, 20 unter der Voraussetzung einer alten Verderbnis an einer der beiden Stellen identifizieren möchte, um dem Leser den Verdacht eines künstlichen Archaismus nahezulegen. Von den Völkern, durch die der Zug geht, wendet er sich zu der Richtung desselben durch Ammon und Moab auf das Gebirge Seir und diesem entlang nach El-Pharan oder Aila an der Nordspitze des Älanitischen Meerbusens und von da wieder nördlich nach Hazezon Thamar oder Engeddi mit dem schließlichen Angriff auf das Rebellengebiet und verurteilt sie wegen der Unzugänglichkeit der genannten Gegenden für ein Kriegsheer und wegen der Zwecklosigkeit des Umwegs zu der Züchtigung der Pentapolis bei der bekannten Scheu der altasiatischen Eroberer vor starken und nachhaltigen Anstrengungen als geschichtswidrig. Die von Tuch [1]) versuchte Rechtfertigung der Zugrichtung mit der Hypothese der Sicherung der Handelsstraße von Damaskus nach Aila findet er

---

[1]) Friedr. Tuchs Kommentar über die Genesis. Zweite Auflage besorgt von Arnold und Merx. S. 257—283: Bemerkungen zu Genesis Kap. 14, aus: „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. I, S. 161 bis 194.



im Kontexte nirgends angedeutet, und wenn er auch ihre Möglichkeit zugeben wollte, so könnte er doch die Hinausschiebung des Angriffs auf die Pentapolis in keiner Weise sich zurechtlegen, da die Handelsstraße durch deren blühende Niederung und nicht über das moabitische Gebirge hätte führen müssen. Ebenso befremdlich ist ihm die Verschonung des eigentlichen Kanaan nach der Niederwerfung der Amalekiter westlich von Seir. Weiter legt er mit Hitzig ein Hauptgewicht auf die Unzulänglichkeit des Aufgebots Abrahams zum Siege. Die Rücksichtnahme auf das Kontingent seiner drei Bundesgenossen erspart er sich durch deren Sublimation zu Heroes eponymi der Umgegend von Hebron. Der erste der drei amoritischen Brüder soll die Personifikation des nach der Grundschrift alten Namens Mamre für Hebron, der zweite die des Baches Eskol und der dritte die des Dschebel Neír, beide in der Nachbarschaft Hebrons, sein. Den chronologischen Verdachtsgrund endlich, mit welchem Hitzig schließt, hat Nöldeke schon am Eingang in den Vorwurf einer willkürlichen Fiktion zur Simulation historischer Genauigkeit gekleidet, was vor ihm schon Tuch [1]) gethan hat.

Zeigt die Schale eine künstliche Bildung statt der naturwüchsigen, so gehört freilich die pentapolitanische Kriegsgeschichte unter die Apokryphen der Geschichte. Ist dem aber auch wirklich so? muß der Schreiber dieses trotz der prophetischen Voraussicht Nöldekes, daß er mit seiner Beweisführung den unglücklichen Kombinationen keineswegs ein Ende gemacht haben werde, auf den Grund der Pflicht hin: *Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε*, fragen.

Beginnen wir also die Prüfung der Einwürfe, so beweist zunächst die allgemein anerkannte Symbolik in den Rebellennamen an und für sich nichts gegen die Geschichtlichkeit ihrer Träger, da sie lediglich nur das den Hebräern mit den Griechen und Römern gemeinsame Bedürfnis und Verfahren darthut, barbarischen Namen wo möglich einen heimischen Bau, Laut und Sinn zu geben. Daß es sich aber insbesondere bei diesen Namen nur um Umänderung und nicht um Erfindung handle, macht der ammonitische Parallel-

[1]) Tuchs Kommentar, S. 247.

name Sanibu [1]) für Sineab, den König von Adama, wenigstens wahrscheinlich. Was sodann die Namen der Invasionskönige anbelangt, so hat in den letzten Jahren das Glück und Geschick der Assyriologen, wenn auch noch keine Inschriften von ihren Trägern oder über sie so doch in den Namen eines Amar-Sin von Ur und eines Eri(m)-Aku von Larsam (v), sowie zweier Kudur von Elam im dritten Jahrtausend und eines Königs Kudurri-Bel [2]) von Babel im elften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung neben dem eines Gottes Lagamaru Korrelate zu den Königsnamen Amraphel von Sinear, Arioch von Elassar und Kedorlaomer von Elam [3]) aufgefunden und uns für das bisherige Mißlingen der Beschaffung eines Gegenbildes zu Thideal, dem König der „Heiden", mit der Korrektur der letzteren fatalen Nationalität durch den, wie es scheint, babylonischen Volksnamen Gutium oder Guti [4]) entschädigt. Doch nicht allein zu den Namen, sondern auch zu dem Feldzug der Invasionskönige nach Kanaan haben uns die Assyriologen ein historisches Korrelat in dem einstigen Herrschaftsbereich eines uralten Kuduriden über Südchaldäa und das „Westland" verschafft. Und nicht bloß die Namen lassen sich in den Keilschriften rekognoszieren, sondern man fühlt sich durch die assyriologischen Erhebungen der neuesten Zeit sogar versucht, mit Fritz Hommel [5]) eine Wahrscheinlichkeitsrechnung über das Datum der Invasion vom Euphrat her anzustellen. Ist nämlich Arioch von Elassar mit Eriaku von Larsam identisch, so ist er ein Zeitgenosse des babylonischen Königs Chammuragas (oder — rabi), da er an diesen nach Keilurkunden Thron und Reich verloren hat. Chammuragas kommt nun als sechster König auf der von Pinches veröffentlichten Keiltafel vor, welche auf der

---

[1]) Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 294 u. d. W. Ammon. Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. Zweite Ausgabe.

[2]) Eine Notiz aus dem württ. „Staatsanzeiger".

[3]) Delitzsch a. a. O., S. 224 und Schrader a. a. O., S. 135—137.

[4]) Schrader a. a. O., S. 137. Delitzsch a. a. O., S. 233—234. Mürdter, Kurzgefaßte Geschichte Babyloniens und Assyriens nach den Keilschriftdenkmälern. S. 81—82. Fritz Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen I, 2, Abschnitt: Das hohe Alter der babylonischen Kultur.

[5]) Fr. Hommel a. a. O., S. 328—345.

Vorderseite 11 Könige einer Dynastie von Tintir oder Babylon je mit der Zahl ihrer Regierungsjahre und auf der Rückseite ebenso viele jedoch von dem Schreiber der Tafel seltsamerweise zu 10 zusammengezählte Könige einer Dynastie von Shisku (= שֵׁשַׁךְ nach Lauth) ohne ihre Regierungsjahre aufführt. Die beiden Königslisten dieser Tafel waren aber auch auf der sechskolumnigen fragmentierten Königstafel eingetragen, welche G. Smith für das Original der Dynastieen des Berosus gehalten hat, und zwar standen sie in der gleichen Aufeinanderfolge, d. h. die Tintirkönige zuerst, oben auf der vierten Kolumne, wie die wenigen noch erhaltenen Namen beweisen. Da nun von der fünften Kolumne noch 15 Zeilen übrig sind, die mit einem König Nambar-shigu anfangen, der ungefähr der achte der sechsten (assyrischen) Dynastie des Berosus ist, welche 1273 v. Chr. beginnt, so läßt der fragmentierte Raum zwischen der vierten und fünften Kolumne, wenn man 75 Zeilen auf die Kolumne rechnet, nach Hommel auf den Verlust von ungefähr 66 (65) Königsnamen schließen, welche die 49 der vierten, die 9 der fünften und die 8 (7) ersten der sechsten Dynastie des Berosus gewesen sein werden, so daß also die Tintir- und Shisku-Könige seiner dritten und zweiten Dynastie entsprechen müssen, wie Lauth und Hommel annehmen. So wahrscheinlich das nun auch ist, so hat die Sache doch ihre Bedenken, da die Aufeinanderfolge der beiden Dynastieen auf den Keiltafeln bei Berosus gerade umgekehrt ist, insofern er „die medischen Tyrannen" den (chaldäischen) Königen vorangehen läßt, während die Shiskukönige den Tintirkönigen nachfolgen, und da man ferner die Zahl acht der medischen Tyrannen bei Berosus in die Zahl elf der Shiskukönige, sowie die 248 Regierungsjahre der dritten Dynastie in die 304 der Tintirkönige korrigieren muß. Lauth nimmt die erstere Korrektur wegen der Einführung der Könige der dritten Dynastie mit „rursus" nicht schwer. Der Schreiber dieses aber hält sie wegen der Unsicherheit des Keiltafelschreibers in der Summe der Shiskukönige überhaupt für unnötig. Nimmt man nun das Wagnis der Verkehrung der keilschriftlichen Aufeinanderfolge der Tintir- und Shiskudynastie in die berosische der zweiten und dritten Dynastie und die Korrektur der Jahrsumme der dritten Dynastie auf sich, und rechnet man dann von 747 v. Chr. um die berosischen

Dynastieenjahrsummen 526 + 245 + 458 = 1229 bis zum Ende der dritten Dynastie und von hier aus wieder um die keilschriftlichen Regierungsjahre der sechs letzten Könige von Tintir mit 31 + 21 + 25 + 25 + 35 + 55 = 192 bis zu Chammuragas 1 zurück, so erhält man hierfür 747 + 1229 + 192 = 2168 v. Chr., wofür Hommel [1]) rund 2150 v. Chr. setzt. Nehmen wir nun an, daß Chammuragas' Eroberung von Larsam in die Mitte seiner 55jährigen Regierung, also auf 2168 — 27 = 2141 v. Chr. gefallen sei, so muß Eriaku's Palästinazug selbstverständlich vorher, aber nicht etwa gar 30 Jahre vorher, wie Hommel will, stattgefunden haben. 2145 v. Chr. aber ist das biblische Jahr der Berufung Abrahams nach den älteren Chronologen [2]). Ein ähnliches Resultat erhält man, wenn man von den 1903 Jahren der astronomischen Beobachtungen, welche Kallisthenes nach der Einnahme von Babylon durch Alexander den Großen an Aristoteles sandte, auf Sargon von Agade oder Agane, den großen litterarischen und namentlich auch astronomischen Sammler, zurückrechnet, denn 330 v. Chr. + 1903 = 2233 v. Chr. und zwischen Sargon I. und Chammuragas wissen wir bis jetzt nur von Sargons Nachfolger Naramsin und einer Königin Ba'u-Mit [3]). Zu demselben Ergebnis führt die Gründung Babylons, von dem wir in der That vor der Tintirdynastie keine Spur haben, bei Philo von Byblus und Diodor 1002 Jahre vor dem trojanischen Krieg, dessen Datum nach der Marmorchronik von Paros 1218 v. Chr. ist, denn 2220 v. Chr. ist eben die runde Anfangszahl der dritten Dynastie des Berosus. Wenden wir uns von den Kriegsherren zu dem Kriegsschauplatz, so wird man gegen den behaupteten geologischen Anachronismus in der Umwandlung des Thals Siddim zum Toten Meer immer noch mit Tuch an „die schwarzen Wasser“ appellieren dürfen, welche die Stelle der 1138 n. Chr. durch ein Erdbeben versunkenen persischen Stadt Dshenzeh, ausgefüllt haben. Der Zug dahin durch lauter zum Teil sogar mythische Urvölker wird durch das Zeitalter begreiflich, in welchem

[1]) A. a. O., S. 342.

[2]) G. Rösch, Zeitrechnung, biblische, in Herzog, Realenc. 1. Ausg. S. 437.

[3]) A. a. O., S. 338.

diese Völker noch dem Leben, und nicht schon der Sage angehörten. Die Richtung des Zugs wird durch die Hypothese Tuchs vortrefflich verteidigt, und diese selbst wird durch die Einwendung, daß ihre Andeutung im Texte fehle, insofern nicht beseitigt, als ihre Andeutung in der Ausdehnung des Zugs bis Aila liegt. Die für Nöldeke unverantwortliche Verzögerung des Angriffs auf die Pentapolis kann wohl mit der Notwendigkeit der vorherigen Unterwerfung der umwohnenden Berg- und Wüstenvölker zur Sicherheit vor ihnen während der Kämpfe und Genüsse um das und in dem Capua des Ghor entschuldigt werden. Die Verschonung des eigentlichen Kanaans von dem Invasionsheer wird das Resultat der von unbekannten Motiven bestimmten Erwägungen seiner Führer gewesen sein. Die 318 Knechte Abrahams müssen mit dem Kontingent seiner amoritischen Bundesgenossen verstärkt werden. Das kann freilich nur dann geschehen, wenn man die Bundesgenossenschaft selbst durch die Notwendigkeit und Thatsache mehrfacher Bündnisse der hebräischen Einwanderer in Kanaan mit den einheimischen Clans, wie sie von Gen 21, 22 ff. 23 und 26, 28 ff. bezeugt sind, für verbürgt erachtet und infolge dessen die Bundesgenossen für historische Personen [1]), wenn auch mit unhistorischen der Lokalität ihrer Wohn-

[1]) Historisch unanfechtbar ist wenigstens die nationale Charakterisierung der Bundesgenossen Abrahams als Amoriter, wenngleich der Priestercodex die Hethiter zu Einwohnern Hebrons in der Zeit Abrahams macht, da nicht bloß Amos 2, 9. 10, sondern auch die ägyptischen Denkmäler aus der Ramessidenzeit die einzelnen Gebiete und Volksstämme Palästinas unter diesem Generalnamen zusammenfassen, vgl. Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, an den im Register zu dem Namen „Amori" angeführten Stellen, und: Ed. Meyer, Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas, in B. Stade, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Jahrg. 1881, S. 127. Übrigens beruht auch die Versetzung von Hethitern nach Hebron nicht bloß auf der Willkür des Priestercodex, wie Ed. Meyer a. a. O., S. 125, Anm. 3 meint, sondern auf der historischen Thatsache der hethitischen Hegemonie in Westasien vor dem Aufkommen der assyrischen Macht, welche die Anlegung hethitischer Waffenplätze tief im Süden zum Schutz gegen Ägypten involviert. Solche Waffenplätze mögen nach Num. 13, 22 Hebron und sogar Zoan-Tanis im Delta gewesen sein. Die hethitischen Garnisonen hinterließen selbstverständlich einen Niederschlag in der Bevölkerung, der im Lauf der Zeit dieser sogar den Namen der Fremdlinge neben dem eigenen ursprünglichen aufdrängen konnte.

sitze, sei es von der Tradition selbst oder erst von dem Redaktor derselben, für sie entnommenen Namen nimmt. Den Sieg Abrahams endlich beleuchten die Griechensiege über die Perserheere. Das Kriegsdatum aber wird schließlich entweder als ein chronologisches Trümmerstück aus den allmählich verwirrten und erblaßten Erinnerungen an die Geschicke der Väter in der Urzeit der elamitischen Hegemonie in den Euphratländern, oder als eine in Babylon gemachte Anleihe aus den dortigen Aufzeichnungen gleich der Eponymen- und Verwaltungsliste zu behandeln sein.

Genügen diese Schutzmittel gegen die Hitzig-Nöldeke'schen Angriffe nicht, so sind noch drei weitere Hauptwaffen zur Verteidigung des fraglichen Kriegsberichts in Bereitschaft. Diese sind die völlige Analogie der politischen Verhältnisse Kanaans im Buch Josua mit den in Gen. 14 zu Tage tretenden und die unwillkürliche Übereinstimmung des kriegerischen Eingreifens Abrahams mit dem ältesten Traditions- und Relationsbild in Gen. 34, 25; 48, 22 und 49, 5 von dem Gebaren der Hebräer in Kanaan während der vorägyptischen Zeit, zwei Umstände, auf welche der eine der beiden Redakteure dieser Zeitschrift, Herr Professor D. Ed. Riehm, den Schreiber dieses aufmerksam zu machen die Güte gehabt hat, sowie endlich die ohne den Rückhalt der geschichtlichen Thatsächlichkeit rein unmögliche Schilderung Abrahams als eines Kriegshelden gegenüber von der auch von Nöldeke anerkannten schlechthinigen Friedfertigkeit seiner Erscheinung in der gesamten anderweitigen Tradition.

Bei einer solchen eminent günstigen Sachlage für die historische Wahrscheinlichkeit des elamitisch-pentapolitanischen Krieges ist es nicht zu verwundern, daß er in sämtlichen modernen Aufrissen der Geschichte des morgenländischen Altertums unter die geschichtlichen Vorgänge aufgenommen worden ist.

Ist die Schale in Gen. 14 trotz des gegenteiligen Anscheins historisch gesund, so wird es auch der Kern, die Geschichte der Begegnung Abrahams mit Melchisedek dem König von Salem, sein, denn Schale und Kern sind mit einander organisch verbunden. Nur der Sieg Abrahams giebt ja der Begegnung Motiv und In-

1) A. a. O. S. 165.

halt. Dieser trieb den Priesterkönig von Salem zur dankbaren Segnung des Retters aus der auch seinem Gebiet und Stamm drohenden Invasionsgefahr, wie den König von Sodom zur besorgten Fürbitte für die durch das Kriegsglück nunmehr dem Rächer zugefallenen Kriegsgefangenen seines Volkes und den Helden von Dan einerseits zur frommen Zehentabgabe an den Priester Gottes des Höchsten, der sich ihm eben als der rechte Kriegsmann bewährt hatte, und anderseits zum edelmütigen Verzicht auf die Beute zugunsten der Sodomiter und seiner Bundesgenossen. Gleichwohl ist man versucht, diesen organischen Zusammenhang zu verkennen oder wenigstens doch dem Urteil Nöldekes [1]) und Dillmanns [2]) beizupflichten, daß sich das Stück von Melchisedek zur Not aus der übrigen Erzählung herauslösen ließe. Man kann dafür den Anschluß von V. 21 an V. 17 und den scheinbaren Widerspruch zwischen der Zehentabgabe Abrahams von der Kriegsbeute und dessen Verzicht auf dieselbe geltend machen, welch letzterer Anstand auch Eduard Böhmer [3]) zu der Ausscheidung wenigstens der Worte von der Zehentabgabe als eines Zusatzes des Schlußredaktors bewogen hat, wiewohl er sich löst, sobald man den Verzicht Abrahams als Überlassung des Rests der Beute nach Abzug des Zehenten für Melchisedek auffaßt. Was einen aber am mächtigsten zu der Ausscheidung der ganzen Melchisedek-Episode versucht, das ist der Zwiespalt zwischen dem überwältigenden Eindruck der Geschichtlichkeit des pentapolitanischen Kriegs und dem unvermeidlichen Argwohn der kritischen Reflexion gegen die Historicität der Begegnung im Königsthal.

Das Hauptärgernis giebt Melchisedek der Kritik. Die jüdische und christliche Schriftauslegung hat aus dem, was die Erzählung über ihn berichtet und verschweigt, von jeher den Schluß auf seine Idealität gezogen, und das lange Zeit, ohne sich der aus diesem Schluß folgenden Konsequenz seiner Ungeschichtlichkeit bewußt zu

---

[1]) A. a. O. S. 170.

[2]) Dillmann, Kommentar zur Genesis. Ausgabe von 1882, S. 219; vgl. auch schon Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel, S. 74 ff. und S. 33 f.

[3]) Ed. Böhmer, Das erste Buch der Thora, S. 198 f.

werden. So hat man ihm bald die Person des Patriarchen Sem, bald den Typus des Reformators Hiskia, bald eine Vorgestalt des Messias, bald die Erscheinung eines Engels, bald sogar das Schemen einer trinitarischen Hypostase, substituiert. Jedes biblische Realwörterbuch, vor allem aber der Bleeksche Kommentar zum Hebräerbrief, liefert hierzu die Belege. Die das allegorische Spiel der Vergangenheit bewegenden Hebel sind die Angaben über seinen Namen, seine Titel und seine Handlungsweise einer- und das Stillschweigen über seine Abkunft, seine Geburt und seinen Tod andererseits gewesen [1]). Die positiven unter ihnen wirken noch heute nach, nur nicht mehr auf die Phantasie, um Melchisedek über die Grenzen der Menschlichkeit emporzuheben, sondern auf die Kritik, um ihn aus den Grenzen der Wirklichkeit zu verbannen. „König der Gerechtigkeit“, „König aus der Friedensstadt“, das sind Namen, welche unwillkürlich als symbolisch und also geschichtlich verdächtig imponieren, zumal wenn sie, wie hier, vereinigt sind. Erwehrt man sich dieses instinktiven Eindruckes, um einer wissenschaftlich unziemlichen Voreingenommenheit vorzubeugen, so ist nach dem Urteil Nöldekes [2]) schon die Übereinstimmung der zwei Königsnamen Melchisedek von Salem und Adonisedek von Jerusalem (Jos. 10, 1 ff.) historisch bedenklich. Noch bedenklicher sind jedoch die beiden Residenznamen Salem und Jerusalem. Beide gehören jedenfalls der Zeit nach David an, denn vorher hieß die Stadt Jebus, eine Notiz, welche immerhin die relative Neuheit des Namens Jerusalem beweist und durch das Schalama im Verzeichnis der kananitischen Eroberungen Ramses' II. im Ramsestempel zu Theben nicht umgestoßen wird. Da zwar Brugschs Deutung [3]) auf Salem oder Saleim bei Scythopolis wegen des erst sehr späten Vorkommens dieses Namens unannehmbar ist, darum aber die Identität mit Salem-Jerusalem noch keineswegs wahrscheinlich wird, weil sich auch an Saalim in 1 Sam. 9, 4, Saelabin in Jos. 19, 42 und Saalbim in Richt. 1, 35 und 1 Kön. 4, 9 denken läßt. Wenn

[1]) Hebr. 7, 1—3.

[2]) Nöldeke a. a. O., S. 169.

[3]) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, S. 515.

nun auch der Name Salem vielleicht nicht, wie Nöldeke meint, aus der Absicht der Vermeidung eines Anachronismus mit dem nachdavidischen Namen Jerusalem und einer Verherrlichung der Jebusiter mit dem alten Namen Jebus gewählt ist, so verrät er doch auch nach dem Gefühl des Schreibers dieses die späte Zeit der Formulierung der Erzählung, wie sie uns heute vorliegt. Diese Instanz kann man nicht mehr mit der von Tuch [1]) protegierten Trennung Salems von Jerusalem oder mit seiner von H. Grätz [2]) vorgeschlagenen Verwandlung in Siloh im Fall der historischen Auffassung umgehen, da, wenn man auch dem kühnen Grätz für Ps. 76, 3 das Recht zu seiner Emendation: „seine Hütte (die Stiftshütte) war in Siloh, aber seine Wohnung (der Tempel) ist in Zion" zugestehen wollte, Melchisedek als Parallelgestalt zu dem in Jerusalem residierenden judäischen König in Ps. 110 unmöglich je einmal Inhaber irgendeines im Alten Testament sonst nie genannten Dynastensitzes oder im Reich Israel gelegenen Kultusortes gewesen sein kann. Nächst dem erscheint die Doppelwürde eines Königs und Priesters im hohen Altertum Nöldeke darum als zweifelhaft, daß sie zwar mit dem levitischen Gesetze der Grundschrift im Widerspruch, aber nach Ps. 110 mit den thatsächlichen Verhältnissen eines judäischen Königs im Einklang stehe. Endlich mutet einen auch die Form des Segensspruches Melchisedeks mit ihrer Vermeidung des im Munde eines Nicht-Israeliten unmöglichen Jahvenamens und doch sofortigen Umschreibung desselben mit einer ihn ersetzenden Redensart nach der Ansicht Nöldekes als apokryphisch an. Allerdings fragt man sich bei dem Spruch: „Gesegnet sei Abram Gott dem Höchsten, dem Schöpfer Himmels und der Erde; und gesegnet sei Gott der Höchste, welcher deine Dränger in deine Hand beschlossen hat" unwillkürlich: ist das eine aus der ältesten Gottes- und Weltanschauung des Semitismus außerhalb Israels geflossene Sprache? Klingt sie doch ganz wie die Psalmen- und Prophetensprache über die Schöpferherrlichkeit Gottes; gerade als ob sie den diametralen Gegensatz zwischen der

---

[1]) Tuch a. a. O., S. 254.

[2]) H. Grätz, Geschichte der Juden. Bd. I, S. 70, Anm. 1.

paganistischen Weltzeugung mit ihrem ekelhaften Zusammenspiel der Elemente in Wollust und Grausamkeit und der biblischen Weltschöpfung mit ihrer keuschen Reduktion alles Werdens auf den sittlichen Willensakt der Gottesmonade repräsentieren wollte! Weckt nicht insbesondere, möchte man weiter fragen, das einzige nochmalige Vorkommen des אֵל עֶלְיוֹן in Ps. 78 den Verdacht eines religiösen Anachronismus in unserer Erzählung, da dieser Psalm jedenfalls nicht vor dem Untergang des Reiches Ephraim verfaßt sein kann? Beachten wir schließlich auch noch die Spende Melchisedeks, so ist dieselbe im Vergleich mit seinem Segensspruch von leichtem, ja so leichtem Gewicht in der Wagschale der Kritik, daß sie Nöldeke gar nicht erwähnt, und doch ist auch sie vom historischen Standpunkt aus betrachtet, auffallend. Er brachte Brot und Wein heraus, wie es einem im ersten Augenblick vorkommt, zu der gewiß hochnötigen Erquickung der zurückkehrenden Sieger, allein das Alte Testament nennt uns als allgemeine und genügende Nahrungs- und Erquickungsmittel nur Brot und Wasser, läßt es doch sogar den Messias mit einem Trunk aus dem Bache [1]), sich zum Kampfe stärken, daneben rühmt es Brot und Wein als die zur Lebensfreude gehörigen und überall verwendeten Gottesgaben. Doch eben an Wein konnte der Häuptling von Salem nicht wohl reich sein, wenigstens keinesfalls so reich, daß er Abrahams ganze Kriegsschar samt dem Kontingent seiner drei Bundesgenossen damit zu bewirten vermocht hätte, denn die Umgebung Jerusalems wird unter den weinreichen Bezirken des Landes im Alten Testament nicht genannt. Das drängt einem die Vermutung auf, der Verfasser habe der Spende Melchisedeks nicht sowohl den Zweck einer Erquickung, als vielmehr den einer symbolischen Oblation, etwa, wie Fr. W. Schultz [2]) meint, des Gutes des ganzen Landes, unterlegen wollen. Ist doch der Weinstock oder Weinberg in der Bibel das Gleichnis des israelitischen Volkes, wodurch ein goldener Weinstock das Emblem des herodianischen Tempels und eine Weintraube

---

[1]) Ps. 110, 7.

[2]) Fr. W. Schultz, Melchisedek, Artikel in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog und Plitt.

das Münzbild der Makkabäer geworden ist. Eine derartige Symbolik würde nun diesen Zug der Erzählung nur dann als historisch empfehlen, wenn wir uns Melchisedek von dem durchbohrenden Gefühl des politischen Nichts der einheimischen Dynastieen zu dieser sinnbildlichen Übertragung des Schirmrechts über das Land an den thatkräftigen Fremdling gedrungen denken dürften. Möglich ist das immerhin, und durch diese Möglichkeit verliert der Anstoß in der Spende Melchisedeks seine Bedeutung.

Wenden wir uns vom kanaanitischen Priesterkönig zu dem hebräischen Erzvater, so erweckt auch sein Verhalten den Argwohn der Kritik. Seine Anerkennung des Gottes Melchisedeks ist zwar nicht bedenklich, um so mehr aber sein Vorbehalt des Jahvenamens für seine Auffassung dieses Gottes: war denn Jahve schon der Gott Abrahams? das ist die große Frage. Ebenso ist Abrahams Abgabe des Zehnten von seiner Kriegsbeute (seit Hebr. 7, 2 wird jo doch nur er als Subjekt zu den וַיִּתֶּן ergänzt) an und für sich unverfänglich, weil den Zehnten einer Gottheit zu widmen uralte Sitte bei allen Völkern war [1]), allein die Abgabe des Zehnten gerade an den Priesterkönig von Salem nimmt sich unwillkürlich wie eine kluge Fiktion zur Rechtfertigung des späteren Priesterzehnten mit dem Beispiel des Vaters Israels aus, und man kann es daher Wellhausen [2]) nicht übel nehmen, daß er die Zehntenabgabe Abrahams von Salem, beziehungsweise an das judäische Zentralheiligtum, als eine spätere Analogie zu der Zehntenabgabe Jakobs an den israelitischen Reichstempel auffaßt, hat doch auch Tuch [3]) hier „die Zurücktragung späterer Einrichtungen auf die Urzeit“ erkannt. Der spezielle Gegner unseres Kapitels, Nöldeke, redet übrigens von diesen Dingen gar nicht, er bezeichnet nur die stolze Uneigennützigkeit Abrahams, der nicht um Lohn gehandelt haben möge, als eine Zuthat des Erzählers, allein eben diese drückt zu charakteristisch die souveräne Verachtung des Sodomiters von

---

1) Winer, Biblisches Realwörterbuch, dritte Ausgabe, Art. Zehent, der.

2) Wellhausen, Die Komposition des Hexateuch I, 415; in Jahrbücher für deutsche Theologie, Jahrg. 1876.

3) A. a. O., S. 256.

dem sich als Auserwählten Gottes fühlenden Patriarchen aus, als daß sie sich als erfunden kundgäbe.

So scheint denn der Kern in Gen. 14 geschichtlich noch weniger gesund zu sein, als dies bei der Schale der Fall war, und dennoch zeigt auch die Begegnung Abrahams mit Melchisedek unter dem Mikroskop des πάντα δὲ δοκιμάζετε ebenso unverkennbare Zeichen echter Geschichtlichkeit, als der pentapolitanische Krieg.

Betrachten wir zunächst die „rätselhaft und ansprechend erscheinende" Gestalt Melchisedeks, wie sie von Hermann Schultz [1]) prädiziert wird, so verliert sie unter dem Mikroskop viel von ihrem symbolischen Helldunkel, allein was sie an ihrem weihevollen Zauber einbüßt, das gewinnt sie dafür an geschichtlichem Lichte. Der Name Melchisedek bedeutet nämlich schwerlich „König der Gerechtigkeit", so trefflich auch diese Bedeutung mit der den Israeliten mit den übrigen Orientalen gemeinsamen Hochschätzung der Gerechtigkeit als der ersten Regententugend harmonieren würde, weil der Augenschein das Urteil Eb. Nestles [3]) über den Gehalt der zusammengesetzten semitischen Namen bestätigt, wonach die meisten einen Gottesnamen, sei es nun im ersten oder im zweiten Gliede, in sich schließen. Nestle [4]) weist diese Regel insbesondere an den mit מֶלֶךְ zusammengesetzten Namen im Hebräischen, Assyrischen und Phönizischen nach. Wenden wir sie nun auf מַלְכִּיצֶדֶק an, so sehen wir uns vor die schwierige bei allen diesen Zusammensetzungen nur von Fall zu Fall zu entscheidende Frage gestellt, welcher Bestandteil das Subjekt und welcher das Prädikat sei. Das von Nestle mit מַלְכִּיצֶדֶק zusammengestellte יְהוֹצָדָק (auch יוֹצָדָק) würde מֶלֶךְ zum Subjekt empfehlen, was uns auf einen phönizisch-kanaanitischen Molochdienst im vorisraelitischen Jerusalem führen würde. Die Thatsache eines solchen Kultus mit seinen bekannten Menschenopfern scheinen nun dem Schreiber dieses wirklich die beiden Erzählungen von der Versuchung

---

1) Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie. Zweite Ausgabe. S 687.

2) Ps. 29, 4. Jes. 32, 1. 2 Sam. 8, 15 u. ö.

3) Eb. Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. S. 21.

4) A. a. O., S. 175—177.

Abrahams zu der Opferung Isaaks in Gen. 22 und von dem Altarbau Davids auf dem Standort des Pestengels auf der Tenne Arafnas des Jebusiters in 2 Sam. 24 zu verbürgen. Beide beweisen nämlich die Verdrängung kanaanitischer Menschenopfer auf dem Berg Morija durch die israelitischen Tieropfer, insbesondere legt die letztere es einem nahe, in dem gänzlich unmotivierten Standort des Würgengels auf der Jebusitertenne nach Analogie des Bergnamens הַר הַמַּשְׁחִית von den Götzenhöhen Salomos für seine ausländischen Weiber in 2 Kön. 23, 13 [1]) den phantastischen Reflex der Tradition über den einstigen Standort des Molochbildes während der jebusitischen Herrschaft zu vermuten und den Namen des Tennenbesitzers für den des als letzten Königs der Jebusiter [2]) auch zugleich letzten Repräsentanten des Molochdienstes zu nehmen. Eine hübsche Stütze würde die Deutung der ersten Namenshälfte Melchisedeks auf den Moloch auch in der phönizischen Abkunft des ersteren bei Leo Grammaticus finden, welcher ihn zum Sohne des Sidos, des Gründers von Sidon macht, wenn auf die byzantinische Tradition mehr Verlaß wäre, obwohl sich dann und wann eine Perle in diesem Kehricht findet, wie die im Chronicon paschale aus Malalas erhaltene Berufung für die assyrische Urgeschichte auf die Schriften eines *Σεμηρώνιος ὁ Βαβυλώνιος Πέρσης* beweist, welchen Autor Gelzer [3]) mit Scharfsinn und Glück in den sumerisch-akkadischen Keilschriftberichten rekognosziert hat, ein Beispiel, an dem man ersieht, wie Notizen spätester Traditionssammlungen bis ins höchste Altertum zurückreichen können. Was nun das in diesem Fall als Prädikat zu nehmende צֶדֶק betrifft, so dürfte man ihm bei seiner Beziehung auf den Götzen keinenfalls den Begriff der

---

[1]) Georg Hofmanns Übersetzung des Namens mit „Ölberg" mittelst der Hypothese einer Nisba von מִשְׁחָה oder מִשְׁח in B. Stade, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1882, S. 175, hat doch wohl kein Bürgerrecht in der Wissenschaft?

[2]) 2 Sam. 24, 23 und Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Dritte Ausgabe. 3. Bd., S. 221, Anm.

[3]) H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie. Erster Teil. S. 77.

[4]) A. a. O., S. 89.

universellen, sittlich bestimmten Gerechtigkeit unterlegen, sondern nur den der partikularistischen sittlich indifferenten, welche die Monolatrie von ihrem betreffenden Volks- und Ortsgott für das Interesse seiner Verehrer erwartete und wie sie sich vielleicht ein Philisterhäuptling von Askalon, der in einem assyrischen Keilschriftbericht Zidqâ, das ist möglicherweise Zedekia, heißt, im schwarzen Walfisch beim Baktrer dachte, wenn man dem צדק nicht mit Rücksicht auf Jes. 49, 24 nach dem Vorgang von Schultens[1]), mit Prätorius[2]) und Nestle[3]) die Bedeutung kriegerischer Tapferkeit oder mit D. H. Müller[4]) die der Trefflichkeit überhaupt nach dem Himjarischen und Arabischen geben will. Wie die erste, so kann man nun aber auch mit W. v. Baudissin[5]) die zweite Hälfte des Namens zum Subjekt machen, da die drei Namenzusammensetzungen in den himjarischen Inschriften: צדקזכר, der Gerechte hat sich erinnert, צדקיפע, der Gerechte hat erhöht (Baudissin: Sadik erglänzt), und הדקירע, dialektisch statt צדקירע, der Gerechte hat gesetzt, in dem צדק einen Gottesnamen vermuten lassen[6]), der denn auch wirklich in der phönizischen Mythologie bei Philo und Damascius[7]) in den Begründern der Kultur und Sitte, den beiden Brüdern *Μισὼρ* und *Συδὺκ* (mit den Varianten *Συδὲκ* und *Σεδὲκ*) oder *Σάδυκος*, das ist hebräisch מישור und צֶדֶק oder צדיק, und in dem talmudischen Planetennamen צֶדֶק für Jupiter zu Tage tritt. Freilich haben weder die himjarischen Inschriften, noch die hellenistische Redaktion der phönizischen Mythologie, noch die thalmudische Astronomie in dieser Frage Anspruch auf Altertum und Autorität, allein sie beweisen immerhin die einstige mythologische Verwendung von צדק. Seiner

---

1) Gesenius, Der Prophet Jesaja. 3. Teil. S. 136.

2) Prätorius, Himjarische Beiträge (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1872), S. 747.

3) Nestle a. a. O., S. 172, Anm. 1.

4) Dav. H. Müller, Himjarische Inschriften (a. a. O. 1875), S. 599.

5) Wolf von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 15, Anm. 1.

6) Prätorius, Himjarische Inschriften (a. a. O. 1872), S. 426.

7) Joh. Konr. Orelli, Sanchoniathonis etc. fragmenta, pag. 22, not. 48, pag. 32 u. 38, endlich pag. 39, not. 105.

Wahl zum Subjekt würde endlich seine durch den Namen des späteren jerusalemischen Häuptlings Adonisedek verbürgte Stabilität gegenüber von dem Wechsel des ersten Elements von מַלְכִּי zu אֲדֹנִי zu besonderer Empfehlung gereichen. Mag man nun aber auch im ersten oder im zweiten Namenelement den Gott suchen: er bleibt in beiden Fällen derselbe, denn wenn nach Epiphanius [1]) die Juden den Planeten Jupiter auch *Χωχὲβ Βάαλ* nannten, so wird man hieraus den Schluß wagen dürfen, daß צדק kein Spezialgott, sondern nur ein Epitheton des höchsten Gottes war, wie es nach dem Urteil Schlottmanns [2]) und v. Baudissins [3]) Moloch, Baal und Adon auch waren, so daß also alle vier unter sich identische Vorstellungen wären. Läßt sich mit den vorstehenden Reflexionen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit des Namens Melchisedek verteidigen, so wird man dagegen die geschichtliche Unwahrscheinlichkeit des Residenznamens Salem mit nichts verringern können, denn mit der von Hitzig [4]) zur Hebung seines historischen Kredits versuchten Ableitung vom südarabischen Silâm, „Stein“, läßt sich schon darum nichts ausrichten, weil der Beweis für den südarabischen Charakter der Sprache der vorisraelitischen Bewohner Jerusalems wahrscheinlich unerbringlich bleiben wird. Dafür dürfte die Möglichkeit der Doppelwürde Melchisedeks als König und Priester unanfechtbar sein, wenigstens treten Hermann Schultz [5]) und Fr. W. Schultz [6]) neustens für sie ein. Jedenfalls steht dieser Doppelwürde Melchisedeks der Priesterfürst Raguel-Jethro-Chobab, dem die ihn umgebende genealogische Verwirrung, noch sicherer aber die altarabische Nominativform seines Namens mit Vav-Cholem, arabisch Duma, statt des hebräischen Jether mit der abgestreiften Deklinationsendung die Geschichtlichkeit gewährleistet, wenn gleich Wellhausen [7]) sich die An-

---

[1]) Epiph. adv. Hier. S. I, cap. 16.

[2]) Schlottmann, Baal, Art. in Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums.

[3]) Wolf von Baudissin, Moloch, Art. in der Realencyklopädie u. s. w.

[4]) Hitzig a. a. O., S. 31.

[5]) Herm. Schultz a. a. O., S. 148.

[6]) Fr. W. Schultz a. a. O.

[7]) Wellhausen a. a. O. II, 539.

sicht erlaubt, der Jahvist habe in der betreffenden Erzählung vielleicht ursprünglich gar keinen Namen genannt, als rettender Pendant zur Seite.

Legt man endlich den Segensspruch Melchisedeks unter das Glas, so ist Nöldeke allerdings zuzugeben, daß der Ausdruck „Gott der Höchste, der Schöpfer Himmels und der Erde" sich wie eine Umschreibung des Jahvenamens ausnimmt, denn das Subjekt אֵל עֶלְיוֹן vertritt mit אֱלֹהִים עֶלְיוֹן in Ps. 78, 35 und 56 ohne Frage Jahve und das Attribut קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ hat seine Parallele dem Gedanken nach in den Aussprüchen der Propheten- und Lehrbücher des Alten Testaments über das Verhältnis Gottes zur Welt [1]) und dem Wortlaut nach abgesehen von dem Wechsel des Verbums in dem עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ einer Reihe von Psalmen [2]). Indes ist es wahrscheinlich, daß der Ausdruck אֵל עֶלְיוֹן ein hinter die Anfänge der israelitischen Offenbarungsreligion zurückreichender allgemein semitischer Gottesname ist, wie das von אֵל allein Nöldeke [3]) bewiesen hat. Dafür spricht der künstliche Archaismus seines Gebrauchs in Ps. 78, der durch die von dem Dichter ausgesprochene Absicht, Rätsel aus der Vorzeit zu verkündigen, bewiesen wird; dafür spricht der Rücktritt seiner Bestandteile aus der Sprache der Prosa in die der Poesie während des Standes der Offenbarungsreligion, welchen der alttestamentliche Kanon in dem Gros seines Inhalts repräsentiert; dafür spricht ferner die nirgends wahrnehmbare Verwendung des einfachen עֶלְיוֹן zur Namenbildung, während diese bei dem doch auch der Patriarchenzeit zugeeigneten שַׁדַּי in zwei bis drei jedenfalls sehr alten Beispielen nachgewiesen werden kann, Umstände, auf welche aufmerksam gemacht zu haben, das Verdienst Nestles [4]) ist. Dem allem sei übrigens, wie ihm wolle: daß אֵל עֶלְיוֹן ein auf breiterer, nicht spezifisch israelitischer Basis ruhender Gottesname von hohem Altertum sei, bezeugt jedenfalls die Parallelisierung von אֵל und עֶלְיוֹן im Eingang der letzten

---

1) Herm. Schultz a. a. O., S. 526.

2) Ps. 115, 15; 124, 8; 134, 3; 146, 6.

3) Nöldeke in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1880. S. 760 ff.

4) Nestle a. a. O., S. 44.

Prophetie Bileams, dessen Hochsprüche auch Wellhausen[1]) für bis auf Num. 23, 23 und 24, 20—24 intakte Reste alter Tradition im Buch des Jehovisten ansieht. Näheren Aufschluß über diese breitere Basis, beziehungsweise über den vorhin behaupteten allgemeinen semitischen Charakter des Gottesnamens dürfte uns nun eine Reihe von Bibelstellen gewähren. Vielleicht berechtigt schon in Ps. 83, 7—9 und 19 die für die unter dem Beistand Assurs gegen Israel verbündeten Nachbarvölker wünschenswerte Erkenntnis, daß Jahve allein עֶלְיוֹן auf der ganzen Erde sei, zu dem Schluß, daß die semitischen Völkerschaften alle dieses Prädikat für ihre verschiedenen National- und Territorialgötter in Anspruch und Gebrauch genommen haben[2]). Daß dies besonders in Babylonien geschah, beweist unwiderleglich das nach den kritischen Bibelforschern exilische 14. Kapitel im Buch Jesaja, dessen Verfasser seine Vertrautheit mit der babylonischen Mythologie durch den הַר מוֹעֵד, den „Berg des Stifts" bei Luther, sonst gewöhnlich „Versammlungsberg", welcher nach Friedr. Delitzsch[3]) und Schrader[4]) dem keilschriftlichen Götterberg entspricht, genügend dokumentiert. Dieses Kapitel legt nämlich dem König von Babel den Titanenplan in den Mund, seinen Stuhl über die Sterne des El erhöhen und sich dem Eljon gleichstellen zu wollen. Man wird nicht zu weit gehen, wenn man in dieser Prahlerei das Recht sucht, wenigstens die Idee, wenn auch nicht den Terminus des אֵל עֶלְיוֹן dem babylonischen Göttersystem zu vindizieren, zumal da diese Idee bei Deuterojesaja 46, 1 und bei Jeremja 50, 2 und 51, 44 in der Aufführung des Bel als ersten unter den babylonischen Göttern realisiert ist[5]). Nicht die

---

1) Wellhausen a. a. O. II, 580.

2) Spuren hiervon kann man wenigstens mit Hitzig a. a. O., S. 45, in dem moabitischen Ortsnamen אֶלְעָלֵה und mit Halevy in dem nordarabischen Eigennamen עבד עלי in den Inschriften von Safa finden. Der erstere hat אֶלְעָלֵה wohl = آل على genommen und der letztere bemerkt in seinem Essai sur les inscriptions du Safa. Suite et fin. im Journal Asiatique, VII. S. t. XIX, p. 482 zu עבד עלי: „C'est le Ἐλιοῦν phenicien traduit par Ὑψουράνιος [Nein!], le עֶלְיוֹן hebreu."

3) Fr. Delitzsch a. a. O., S. 118.

4) Eb. Schrader a. a. O., S. 389.

5) Schlottmann a. a. O.

gleiche Autorität wird man in dieser Frage dem Danielitiker zuerkennen können, wenn er den König Nebukadnezar 3, 26 an die drei Männer im Feuerofen, 3, 32 an seine Völker und 4, 14 an Daniel, sowie den letzteren selbst 5, 18 und 21 an den König Belsazar das Wort vom אֱלָהָא עִלָּיָא und עִלָּיָא richten läßt, da ihn dabei ebenso gut die dichterische Licenz, als die positive Kenntnis von dem Abschluß des babylonischen Pantheons mit einem höchsten Gott geleitet haben kann. Doch ist das letztere immerhin möglich, weil er einerseits Nebukadnezar 4, 5 monolatrisch von Bel als seinem Gott reden läßt und anderseits doch die Chaldäer als durchaus polylatrisch [1]) schildert, disparate Vorstellungen, welche nur in der Voraussetzung eines Obergottes zu ihrer Einheit kommen. Bestätigt werden diese biblischen Andeutungen durch die bisherigen mythologischen Erhebungen aus den Keilschriften insofern, als, um Delitzsch [2]) für die Mehrzahl seiner Forschungsgenossen reden zu lassen, „ganz frei von jeglichem die oder jene Stadtgottheit als solche bevorzugenden Partikularismus der Glaube an ‚Einen Gott über alle Götter' durch die babylonischen Priestergesänge hindurch geht“, wenn auch der Name „Gott der Höchste“ noch nicht gefunden worden ist [3]). Der mit dem Prinzipat im ältesten babylonisch-semitischen Göttersystem betraute Gott aber heißt Ilu, ein Name, der sich auch bei Diodor von Sicilien [4]) in seiner bekannten

---

1) Dan. 2. 11; 3, 12; 5, 4. 11. 23; 6, 8.

2) Fr. Delitzsch a. a. O., S. 164.

3) In dem Mittelglied der theogonischen Triade des Damascius bei Movers, „Die Phönizier“, Bd. I, S. 275—276 und Eb. Schrader a. a. O., S. 12: — *Ἄνον καὶ Ἰλλινὸν καὶ Ἄον* — scheint allerdings ein עֶלְיוֹן durchzuschimmern, allein da das Assyrisch-Babylonische eine Nominalbildung auf in oder on überhaupt nicht kennt (Eb. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, S. 213—214) und insbesondere das Adjektiv ilu von der Wurzel עלי hat, so ist *Ἰλλινὸς* wohl eher eine aus der Reminiscenz des hebräischen עֶלְיוֹן entstandene Verderbnis von *Ἴλος* oder *Ἦλος*, wie denn auch Eb. Schrader es in seinem Citat mit einem Fragezeigen versehen hat.

4) Diod. Sic. II, 30. Es ist nämlich mit Wesseling statt des sinnlosen *ἠ'λιου* oder *ἥλιον*: *Ἦλον* zu lesen, wie Gesenius, der Prophet Jesaia III, S. 333 will. Wesseling selbst verstand das *Ἦλον* nicht und vermutete dafür *Βῆλον*. Zum Schutz der Recepta reicht die Angabe des Simplicius im sechsten nach-

Aufzählung der fünf chaldäischen Planetennamen als Ἦλος für den Kronos = Saturn erhalten hat. Ein instinktiver Impuls verbietet die Trennung dieses Ilu vom hebräischen אֵל, diesem etymologischen Märtyrer der Neuzeit. Ungestört hat sich übrigens Ilu im Besitze seiner Würde nicht erhalten, er scheint sie vielmehr teils an Bel, wenn er nicht mit diesem identisch war, was freilich sehr nahe liegt, teils an Anu, den Anammelech der Bibel und Oannes des Berosus, teils an den Meeresgott Ea, teils an den Mondgott Sin, teils an den späteren Lokalhauptgott der Stadt Babylon, Merodach, verloren zu haben, wenn man anders nach deren Ehrenprädikaten: „Der Erhabene, der Vater der Götter, der Schöpfer“ und „der Herr der Länder“ wie Bel [1]); „Erstgeborener, Vater der Götter“, wie Anu [2]); „Herr des Himmels nnd der Erde“, wie Ea [3]); „Herr der Götter, Himmels und der Erde, König der Götter und aller Götter Götter, so da bewohnen die großen Himmel“, wie Sin [4]); „König des Himmels und der Erde, König der Götter, ilu ilu = Gott Gott = Gott κατ᾽ ἐξοχὴν (ob „höchster Gott“? wie Delitzsch und Schrader meinen), wie endlich Merodach [5]) gepriesen wird [6]), urteilen darf. Wie bei den Babyloniern, so begegnet uns ein höchster Gott aber auch bei den Phöniziern, und zwar nicht bloß mit dem Begriff, sondern auch mit dem Namen des אֵל עֶלְיוֹן. Freilich sind die alonim vealonuth im „Poenulus“ des Plautus ohne Beweiskraft für ihn, nachdem sie durch die Auffin-

---

christlichen Jahrhundert: *Κρόνου, ὃν ἡλίου ἀστέρα οἱ παλαιοὶ προςηγόρευον*, nicht zu, denn der gute Mann hat wohl nur nach Diodor geweissagt und dort die Recepta schon vorgefunden. Ebenso wenig taugt die Papyrusnotiz Letronne's, statt *Φαίνων δ᾽ ὁ τοῦ ἡλίου [ἀστὴρ, τὸν ζωδί]ων κύκλον κτλ.* wird zu lesen sein: *Φαίνων δὲ τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον.* Auch die Säuleninschrift von Beirut: *κρόνου Ἡλίου βωμὸς*, beruht entweder auf einem Mißverständnis des Steinmetzen oder des Entzifferers.

1) Eb. Schrader, K. A. T., S. 174.

2) Ebenda S. 10—11.

3) Ebenda S. 6.

4) Fr. Delitzsch a. a. O., S. 185.

5) Eb. Schrader a. a. O., S. 422.

6) Schröder, Die Phönizische Sprache. S. 102. 129. 132. 174. 181. 200, und Nestle a. a. O., S. 43.

dung des Appellativs אלן für Gott außer Zusammenhang mit עליון gesetzt sind und die Inschrift von Parahyba gerade durch ihre עליונם ועליונת ihren Kredit verloren hat. Ebenso wäre ein etwaiger Rückschluß auf ihn aus den Angaben der samaritischen Hellenisten [1]) über die Bestimmung des Garizimtempels für den „höchsten Gott" oder „höchsten Zeus" um der angeblichen phönizischen Abstammung der Samariter [2]) willen nur ein Trugschluß, da der samaritische „größte" oder „höchste Gott" bei Josephus [3]) wie bei den samaritischen Hellenisten nur der aus Gen. 14, 18—22 gezogene Ausdruck der Inanspruchnahme des Salems Melchisedeks für ihre Hauptstadt Sichem von der samaritischen Eifersucht auf Jerusalem ist, welche zu diesem Zweck die Septuagintaübersetzung von Gen. 33, 18 benutzt oder vielleicht sogar veranlaßt hat, nicht aber der Ausfluß eines jüdisch-phönizischen Synkretismus, wie Movers [4]) will, der sich für diesen Charakter der samaritischen Religion auf die doch nur für die Zeit ihrer Prägung beweisenden samaritischen Münzen mit dem von Sonne und Mond flankierten Tempelbild und auf die angebliche Prahlerei des Magiers Simon mit einer Inkarnation excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi in seiner Person [5]), welche doch nur nach der gnostischen Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Demiurg zu verstehen ist, vergeblich beruft.

So bleiben nur noch die Philonischen Fragmente übrig, welche in verworrener Darstellung von diesem Gotte reden [6]). Sie lassen zur Zeit der Kabiren einen gewissen „*Ἐλιοῦν* genannt *Ὕψιστος*" und „ein Weib, genannt *Βηρούθ*" mit einander in der Gegend von Byblus gewohnt haben, denen zwei Kinder, *Ἐπίγειος* oder *Αὐτόχθων*, später *Οὐρανός* genannt, und *Γῆ*, geboren worden

[1]) Schlottmann, Die sogenannte Inschrift von Parahyba (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1874), S. 485.

[2]) Freudenthal, Alexander, Polyhistor u. s. w., S. 85—86 und Movers, Die Phönizier, Bd. I, S. 557—558.

[3]) Jos. Antt. XI, 8, 6 und XII, 5, 5. Die a. letzt. O.

[4]) Movers a. a. O.

[5]) Clem. recogn. I, 72; II, 7.

[6]) Orelli, Sanch. Fragm., pag. 24 sqq.

seien. Der Vater ὁ Ὕψιστος sei bei einer Begegnung mit wilden Tieren umgekommen und darauf unter die Götter versetzt worden, der Sohn Uranos aber habe nach Übernahme der väterlichen Herrschaft seine Schwester Gä geehelicht und mit ihr vier Söhne erzeugt: Ἶλος oder Κρόνος, Βέτυλος und Δαγὼν oder Σίτων, und Ἄτλας, doch habe Uranos auch von anderen Gemahlinnen eine zahlreiche Nachkommenschaft gehabt. Dies habe zu Eifersuchtshändeln zwischen ihm und Gä geführt, so daß sie sich getrennt hätten. Uranos aber habe sie auch nach seiner Trennung von ihr beliebig besucht und vergewaltigt, um sie hernach wieder zu verlassen, ja er habe sogar ihre Kinder zu verderben versucht. Auf das hin habe Gä Bundesgenossen gesammelt und ihn oftmals abgewehrt. Indessen sei Kronos zum Manne herangewachsen und habe alsdann auf Rat und mit Hilfe des Hermes Trismegistos, die Partei der Mutter ergreifend, seinen Vater in Bundesgenossenschaft mit den Ἐλοεὶμ bekriegt und vom Throne gestoßen, um diesen selbst zu besteigen. Seinen Wohnsitz habe Kronos mit einer Mauer umgeben und Byblus als erste Stadt gebaut. Nachher habe er seinen Bruder Atlas aus Argwohn in die Tiefe der Erde hinabgestoßen und verscharrt, ferner seinen Sohn Σάδιδος mit dessen eigenem Schwert ermordet, wie auch der eigenen Tochter das Haupt abgeschlagen. Der in dieser euhemeristischen Hülse erkennbare Kern ist: Die Phönizier statuierten einen höchsten Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde. Dieser hieß in Byblus teils עליון, teils אל, teils wohl auch infolge der Zusammennahme beider Benennungen zu einem Namen אל עליון, denn als Bewohner der Gegend von Byblus ist Eliun mit dem Erbauer von Byblus, seinem Sohne Ilos Kronos, offenbar identisch. Außerdem fiel dieser höchste Gott aber auch noch mit dem von einem Eber getöteten Adonis zusammen. Sein Charakter und Kultus war nach der Mordlust seines mit dem Großvater identischen Enkels ein molochistischer. Soll nun der Gottesname אֵל עֶלְיוֹן im vorisraelitischen Jerusalem noch unhistorisch sein? Und wie es der Name nicht ist, so ist es auch das Attribut nicht. Denn wenn auch die Kosmogonieen des Semitismus alles Werden als einen sexuellen Prozeß der Urkräfte darstellen, so schränkt doch die ba-

bylonische Tradition diesen Prozeß auf das Chaos ein und überträgt dessen kosmische Distribution, beziehungsweise die ausgestaltende Schöpferthätigkeit, den in und mit oder neben dem Chaos gewordenen Göttern, beziehungsweise diesem oder jenem Einzelgott unter Beihilfe der anderen. Wenn dagegen die phönizische nach Philo den sexuellen Werdeprozeß auf das gesamte Schöpfungsdetail ausdehnt, wenn sie insbesondere den Eliun den Uranos und die Gä geschlechtlich erzeugen statt erschaffen läßt, so braucht man nur das קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ im Munde des kanaanitischen Priesterfürsten im Sinne des Besitzers von Himmel und Erde zu nehmen, weil er sie als seine Kinder erzeugt hat, wie Deut. 32, 6 Jahve als Vater Israels dessen קָנֶךָ heißt, um auch dieser Vorstellung gerecht zu werden.

Wenden wir uns von Melchisedek zu Abraham, so haben wir seine historische Existenz als Vater Israels einstweilen auf die Autorität eines Ewald, Dillmann und Riehm hin vorausgesetzt; neuerdings wird dieselbe jedoch ebenso angefochten wie die Melchisedeks. Ihre Gegner sind, um nur Hauptnamen zu nennen, Nöldeke [1]), Dozy [2]), Wellhausen [3]) und Stade [4]). Eine dem Erzvater nicht eben günstige Neutralität beobachtet Hermann Schultz [5]) mit seinem skeptischen Votum, man müsse es nach dem Zustand der Überlieferung unentschieden lassen, inwiefern der Name und die allgemeinen Lebensumrisse Abrahams von geschichtlicher Zuverlässigkeit seien. Von den Gegnern begnügt sich nun Nöldeke mit der Appellation an die allgemeine Ungeschichtlichkeit der angeblichen Stammväter ganzer Völker und an die symbolische Dignität des Namens Abram oder „hoher Vater". Mit diesen beiden Waffen beginnt auch Dozy seinen Angriff, den Hauptschlag aber führt er mit dem Parallelismus des Felsen und der Brunnengruft, daraus

---

[1]) Nöldeke a. a. O., S. 157.

[2]) Dozy, Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis ins 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. S. 21—26.

[3]) J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. I), S. 337—338.

[4]) B. Stade, Geschichte des Volkes Israel. S. 110, Anm. 2.

[5]) Hermann Schultz a. a. O., S. 103.

Israel gehauen und gegraben ist, mit Abraham, seinem Vater, und Sara, seiner Gebärerin, bei Deuterojesaja [1]), dem er mit einem kecken Hochdruck auf den Buchstaben des Textes und einem gewandten Griff in den arabischen Sprachschatz zur Entschleierung Saras die verblüffende Entdeckung abzwingt, daß Abraham eigentlich ein Götzenstein und seine fürstliche Gemahlin die ihn bergende Höhle gewesen sei. Dieses Resultat flankiert er auf der einen Seite mit dem rabbinischen Märchen von der Höhlengeburt und -Erziehung Abrahams wegen Nimrods Mordbefehl gegen alle neugeborenen Knäbchen um seines Traumes willen von einem künftigen Usurpator, ob dieses gleich eine sehr durchsichtige Archaisierung des herodäischen Kindermordes in Bethlehem ist, und auf der andern Seite mit der Personifikation des Volkes Israel in Abraham bei den Propheten, woraus dessen eigene Impersonalität folge. Leider verliert dieses Experiment mit dem Fortes fortuna durch den Umstand viel von seiner Wirkung, daß Dozys Basis zur positiven Operation, die Behauptung, der ursprüngliche Name des Erzvaters Abram sei ein Gottesname gewesen und thatsächlich dem höchsten Gott von Byblus beigelegt worden, eine haltlose ist. Er beruft sich nämlich für dieselbe auf Movers. Die Phönizier, Tl. I., S. 542, wo steht, daß in Byblus die Mythe von Adonis lokal gewesen und er in dem nach ihm benannten Fluß verehrt worden sei, welcher jetzt bei den Arabern Nahr Ibrahim heiße, ohne Zweifel darum, weil er früher ebenso geheißen habe, nämlich אברם oder *Ῥαμὰς, ὁ ὕψιστος θεός* (Hesych). Nun ist allerdings so viel richtig, daß die Phönizier ihrem höchsten Gott außer dem vorhin besprochenen עֶלְיוֹן auch das Epitheton רָם gegeben zu haben scheinen, wie die Bibel [2]) neben עֶלְיוֹן ja auch רָם und מָרוֹם als Epitheta Gottes gebraucht. Wenigstens sprechen hierfür die Namen: בעלרם und רמבעל in phönizischen Inschriften, *Ῥαμὰς* in der von Movers citierten Hesychischen Glosse und *Ῥαμάνθας* in der des Stephanus von Byzanz aus Philo, welche, freilich dunkel

[1]) Jes. 51, 1. 2.

[2]) Jes. 57, 15. Ps. 92, 9; 138, 6 und die Nomm. pr. יְהוֹרָם und יוֹרָם, auch אֲדֹנִירָם.

[3]) Schrader a. a. O., S. 199.

genug, so lautet: Ῥαμάνθας τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός· ῥαμὰν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας δὲ ὁ θεός [1]). Die Wahrscheinlichkeit des Gebrauchs von רם als Epitheton für den höchsten Gott bei den Phöniziern involviert jedoch noch keineswegs die Thatsache, daß sie dieses Epitheton mit אב zu einem Gottesnamen zusammengesetzt und diese Zusammensetzung unter ihre Benennungen des höchsten Gottes eingereiht haben, und die arabische Änderung des antiken Wassernamens „Adonisfluß" in den „Abrahamsfluß" legt schon darum kein Gewicht in die Wagschale, weil wir den Grund dieser Änderung einfach nicht kennen. Aber auch wenn das Nichtbewiesene wirklich bewiesen wäre oder noch bewiesen würde, so würde das einen Verdacht gegen die Geschichtlichkeit des menschlichen Trägers dieses Namens an und für sich keineswegs rechtfertigen, da die Sitte der Übertragung von Götternamen auf Menschen bei den Semiten trotz der strammen Behauptung Dozys [2]): „kein Mensch trägt den Namen eines Gottes", mit phönizischen [3]), biblischen und arabischen [4]) Beispielen sich belegen läßt. Statt der Geschichtlichkeit seines Trägers gefährlich zu werden, kommt der Name אברם, und zwar in oder ohne Zusammenhang mit אֲבִירָם, worüber man bekanntlich streitet, derselben vielmehr sehr zustatten. Im ersteren Falle wird sie nämlich durch den Umstand empfohlen, daß sich der Name in der Form von Aburamu [5]) auch als im Assyrischen gebräuchlich erwiesen hat, dessen Sprachgebiet die Vorfahren der Hebräer unter den Zweiflern an der geschichtlichen Existenz des Erzvaters nur Wellhausen [6]) und Stade [7]) wegen der aus der Verlegung des ursprünglichen Wohnsitzes der Tharaiden nach Ur in Chaldäa im Vierbundesbuch sich ergebenden Wider-

---

1) Zur Erklärung vgl. Ed. Meyer, Über einige semitische Götter in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1877, S. 731, Anm. 5.

2) Dozy a. a. O., S. 74, Anm. 2.

3) Schröder a. a. O., S. 254, Anm. 3.

4) Nestle a. a. O., S. 115.

5) Eb. Schrader a. a. O., S. 200.

6) Wellhausen a. a. O., S. 330.

7) B. Stade, Geschichte des Volkes Israel. S. 110.

sprüche und Unzuträglichkeiten entziehen wollen. Im letzteren Falle aber wird sie dadurch gehoben, daß Abram-Abiram alsdann wenigstens jenen rätselhaften kanaanitisch gefärbten Namen auf der Ostseite des mittleren Euphrats, wie Ahiramu u. s. w., an die Seite tritt, welche von Schrader[1]) für die Spuren der einstigen Rast der Hebräer in Haran auf ihrer Wanderung von Ur-Muqeir nach Kanaan angesehen werden. „Ziemlich undurchsichtig" ist dagegen die spätere Namensform des Erzvaters: Abraham, um uns das Prädikat Wellhausens[2]) für seine ihm ungeschichtlich scheinende Person wenigstens in diesem Punkte anzueignen. Nach Dozy[3]) ist sie sehr jung, nach Stade[4]) nicht nur sehr alt, sondern auch die ursprüngliche. Nach dem ersteren verdankt sie nämlich um ihres arabischen Etymon ruhäm willen ihren Ursprung erst dem babylonischen Exil als der einzigen Zeit des Zusammenlebens von Juden und Arabern, während doch nach dem letzteren[5]) der Stamm Juda schon vor seiner Konsolidierung arabische Stämme zu Nachbarn hatte und der Stamm Simeon mitten unter ihnen zeltete. Nach Stades[6]) Ansicht soll sie dagegen neben dem hebraisierten Abram den Anteil verraten, welchen ein fremder Stamm an der von Haus aus nichtisraelitischen, sondern vielmehr, weil an Hebron gebunden, edomitischen Figur des Erzvaters habe. Gleicher Ansicht ist offenbar auch Wellhausen[7]), wenn er Abraham den „Heiligen von Hebron" nennt und ihn „kalibbäischen" Ursprungs sein und mit Ram in 1 Chron. 2 zusammenhängen läßt. Doch dem allem sei, wie ihm wolle, eine Instanz gegen die geschichtliche Existenz und transeuphratensische Herkunft Abrahams giebt die Namensänderung nicht ab, da sie sich durch ihre Anknüpfung an die der

---

[1]) Schrader a. a. O., S. 110, Anm. 2 und S. 134.

[2]) Wellhausen a. a. O., S. 337.

[3]) Dozy a. a. O., S. 25—26.

[4]) B. Stade, Wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer? (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1881), S. 348 bis 349.

[5]) Ebenda S. 348.

[6]) Ebenda S. 349.

[7]) Wellhausen a. a. O., S. 338, am Schluß der Anm.

transeuphratensischen Heimat desselben fremde ägyptische und arabische Sitte der Beschneidung in Gen. 17 als ein späterer, dem arabischen Sprachgebrauch angepaßter Einschub in die ursprüngliche Tradition erweist. Gewähren nun schon die besprochenen Umstände der Geschichtlichkeit Abrahams nach den Umrissen der Genesis einige Sicherheit, so empfängt diese ihre glänzendste Bestätigung durch die Erwähnung des Erzvaters erst von den exilischen Propheten, wenn anders Wellhausen in diesem Punkte recht hat. Bekanntlich kommt der Erzvater bei Micha 7, 20. Jes. 29, 22 und Deuterojesaia 41, 8; 51, 2; 63, 16, sowie bei Jerem. 33, 26 und Hesekiel 33, 24, sonst aber nirgends vor, während man ihn doch auch bei Amos 7, 9 und 16 neben Isaak erwarten dürfte. Nun ist Micha 7, 7—20 nach Wellhausen [1]) exilisch, wogegen aber dem Schreiber dieses die Bezugnahme auf Assur in V. 12 zu sprechen scheint, und ebenso ohne Frage Jes. 29, 22 wegen der zweifellosen Unechtheit der Worte: „welcher Israel erlöste", so daß allerdings nur noch Stellen exilischer Propheten übrig bleiben. Hat aber erst das babylonische Unglück dem armen Juda die Gestalt seines Stammvaters in die Erinnerung zurückgerufen, so muß dieselbe um so gewisser historisch sein, als die dichtende Phantasie doch unmöglich den Ahnherren unter dem Volk und in dem Lande seiner schrecklichsten Feinde hätte suchen können, wenn er nicht thatsächlich von dort hergestammt hätte. Wellhausen [2]) selbst zieht freilich einen andern Schluß aus der prophetischen Prämisse: den, daß Abraham wohl die jüngste Figur in der Patriarchengeschichte und wegen Amos 7, 9 u. 16 wahrscheinlich erst verhältnismäßig spät seinem Sohne Isaak vorgesetzt worden sei; allein die Art und Weise, wie die exilischen Propheten Abrahams gedenken, beweist evident genug dessen unvordenklichen Primat im Heroenkreise Israels. So setzt z. B. doch gewiß das Triumvirat Abraham, Isaak und Jakob bei Jeremja 33, 26 eine lange Vergangenheit für seine Herrschaft im Volksgedicht voraus.

---

[1]) Bleek, Einleitung in das Alte Testament. Vierte Ausgabe, bearbeitet von J. Wellhausen. S. 425—426 Anm.

[2]) Wellhausen, Proleg., S. 338.

Konnte nun Abraham wirklich schon seinen Gott Jahve nennen, wie es ihn Gen. 14 Melchisedek gegenüber thun läßt? Man hat bekanntlich auf Grund der Bundschließung Gottes mit Abraham als אֵל שַׁדַּי in Gen. 17 und der Verschweigung seines Namens Jahve vor den drei Vätern Israels in Ex. 6, 2 ff. den Gottesnamen Jahve der patriarchalischen Religionsstufe ab- und erst der mosaischen zugesprochen, und zwar hat das schon Josephus gethan. Nach einer andern, und zwar von Oehler, Franz Delitzsch und de Lagarde noch immer vertretenen Erklärung von Ex. 6, 2 ff. soll hier jedoch nicht die Unbekanntschaft der Erzväter mit dem Jahvenamen, sondern nur die göttliche Vorenthaltung von Erfahrungen über dessen ganze Tiefe ausgesprochen sein. Hiegegen fragt Hermann Schultz [1]) mit Recht, was denn das heißen solle, „ein Name ist bekannt ohne seine Bedeutung". Die wirkliche Sachlage ist die, daß der Vorbehalt des אֵל שַׁדַּי für die patriarchalische Religionsstufe lediglich Sache des Vierbundesbuches oder wie die den Lesern bekannten Benennungen dieser Pentateuchader sonst lauten, ist, weil fast alle Stellen, in welchen der Name אֵל שַׁדַּי vorkommt, ihm angehören [2]); während der Gott der Erzväter sonst eben auch Jahve und Elohim heißt. Das Recht des Buches aber zu seiner Ansicht sucht Nestle nach Ewald in den seltenen nur den Anfangszeiten des Volkes Israel angehörigen, später aber fehlenden Namenzusammensetzungen mit שַׁדַּי. Neben diesem deskriptiven Genusnamen ist jedoch auch noch ein spezifischer Eigennamen für ihren Gott bei den Erzvätern vorauszusetzen. Und dieser ist? Jahve! Denn Mose hätte den Aufruf an sein Volk im Namen des Gottes der Väter nicht widersinniger inaugurieren können, als mit einem neuen Namen für den alten Gott [3]). Den Ursprung des Namens Jahve hat man nun bekanntlich intra muros et extra, und zwar nicht ohne den Tribut an das peccatur, gesucht. Der neuste Stand der Untersuchung ist der, daß man sein Quellengebiet auf

---

1) Hermann Schultz a. a. O., S. 489.

2) Nestle a. a. O., S. 45.

3) W. v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft I, S. 226.

den semitischen Boden eingegrenzt hat. Hier gehen jedoch die Meinungen auseinander: die einen geben dem Namen einen spezifisch israelitischen, die andern einen kanaanitisch-babylonischen, die dritten einen arabischen Ursprung. Die ersten haben die Etymologie und Dogmatik unbedingt für sich, die zweiten und dritten werden von historischen Gründen geleitet. Diejenigen nun, welche für Kanaan-Babylonien plädieren, und das sind, nachdem Lenormants Auv kinuv im Anfang der Borsippa-Inschrift durch Opperts von Delitzsch gebilligte Verwandlung dieses angeblichen Gottesnamens in das Prädikat für Nebukadnezar „Hirte wahrhafter", in Wegfall gekommen ist, noch Schrader[1]) und Delitzsch[2]) berufen sich auf die Anklänge an Jahveformen in teils keilinschriftlichen, teils phönizischen, teils biblischen Eigennamen, welche jedoch, wenn sie wirklich den Jahvenamen involvieren, auch mit der Hypothese der Aufnahme Jahves in das betreffende heidnische Pantheon entkräftet werden können, was die Vertreter dieser Ansicht teilweise selbst zugeben, hauptsächlich aber auf das sumerisch-assyrische Syllabar, welches das sumerische Schriftzeichen NI für ili, Gott, in seiner assyrischen Spalte mit I und Ja-u erklärt, woraus man das einstige Vorhandensein eines babylonisch-assyrischen Gottes Jau oder ohne die assyrische Nominativendung Ja folgern möchte, den man übrigens bis jetzt noch nirgends gefunden hat. Selbstverständlich müßte bei dieser Ableitung als hebräische Urform יָה und יָהוּ und für יהוה eine besondere hebräische Adaptation des dem Israeliten an und für sich unverständlichen Fremdworts angenommen werden, wie Delitzsch will. Gegen diese Ableitung aus dem Babylonischen bzw. gar aus dem Sumerischen hat sich zunächst Philippi[3]) erhoben. Er beweist zuerst in der etymologischen Frage die Ursprünglichkeit der Form יהוה aus ihrem ausschließlichen Gebrauche

---

1) Eb. Schrader a. a. O., S. 25, mit großer Zurückhaltung.

2) Delitzsch a. a. O., S. 161—164 mit aller Zuversicht und Entschiedenheit.

3) Fr. Pilippi, Ist יהוה akkadisch-sumerischen Ursprungs? (Zeitschrift für Völkerpsychologie. Bd. XIV, Heft 2).

in der Prosa und folgert hieraus die Notwendigkeit, in der etymologischen Behandlung, nicht mit Delitzsch von י, יָ, יָה zu יהוה, sondern von יהוה zu י u. s. w. fortzuschreiten. Sodann bespricht er die Unerklärbarkeit des Übergangs der Zusammensetzung des Sumerischen I mit der assyrischen Nominativendung u in Iau oder Jau statt in Jju oder Ju als Diphthong und die infolgedessen sich ergebende Undurchsichtigkeit der assyrischen Erklärung des betreffenden Zeichens neben I noch mit Iau oder Jau. Endlich löst er mit der Berufung auf den Wechsel des phonetisch und ideographisch geschriebenen i zur Darstellung des Lautwertes il und auf die durch die graphische Abkürzung von Assur in as bewiesene Möglichkeit der Abkürzung von il in i, wie sie Halevy annimmt, das sumerisch-assyrische Gottesgebilde Jau oder Jahu in ein einfaches Jlu auf. Hat es mit den in Frage stehenden assyriologischen Momenten eine solche Bewandnis, so lassen sie sich natürlich nicht gut zu der Behauptung verwerten, daß Abraham Jahve als seinen Gott aus seiner Heimat Ur in Chaldäa, das außer Dillmann wenige mehr im mesopotamischen Norden suchen, mitgebracht habe. Eher dürfte sich zur Stütze dieser Behauptung die von W. v. Baudissin[1]), Tiele[2]) und H. Rawlinson[3]) vorgeschlagene, vom ersteren aber wieder zurückgenommene[4]) Verbindung Jahves mit dem südbabylonischen, ursprünglich sumerischen Wassergott Hea oder Ea oder Ja, dem Lokalgott von Eridu, südlich von Üru am Euphrat, als dem „Herrn des Himmels und der Erde", „Schöpfer der Menschheit", dem „Gott des Lebens und der Erkenntnis", dem „Herrn von Thib (der gesegneten Stadt) oder des Paradieses", empfehlen. Der Territorialgott von Ur und Haran, der Mittelstation des Tharaidenclans zwischen der alten und neuen Heimat, war aber eben der sich auch im Namen Labans verratende Mond-

---

[1]) W. v. Baudissin, Jahve et Moloch. S. 8.

[2]) Tiele, Max Müller und Fritz Schultze über ein Problem der Religionswissenschaft. S. 43.

[3]) H. C. Rawlinson, Notes on a newly-discovered day cylinder of Cyrus the Great (The journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. N. S. Vol. XII, 1880).

[4]) W. v. Baudissin, Studien u. s. w. S. 219, Anm. 3.

gott Sin [1]) und nicht Ea: wie kam da wohl der Erzvater dazu, sich von dem ihn umgebenden Lokalpaganismus loszumachen und den Sin mit dem Ea zu vertauschen? Die Antwort wäre leicht, wenn es wahr wäre, was Josephus [2]) bei Berosus über Abraham gefunden haben will, daß er in den himmlischen Dingen sehr erfahren gewesen sei, oder was die Hellenisten, teilweise nicht ohne Widerspruch mit sich selbst, von ihm rühmen, daß er die Astronomie und alle andern chaldäischen Wissenschaften verbreitet ja erfunden habe; er konnte alsdann durch Reflexion zu diesem Tausche veranlaßt worden sein. Allein als Angehöriger eines Hirtenstammes war er in Sachen des Geistes einfach ein Höriger der ihn leitenden Priesterschaft und ihres Kultus und kann also nicht wohl durch Selbstbestimmung, sondern nur durch göttliche Einwirkung, bzw. Offenbarung, von dem Heidentum seiner Umgebung frei gemacht worden sein. Als den Urheber der ihm zuteil gewordenen göttlichen Offenbarung könnte er sich den Gott der Weisheit und der Heiligkeit im heimischen Pantheon, den Ea, gedacht haben, dessen sumerischer Name schon unter der semitischen Volksschichte Südbabyloniens die dem semitischen Sprachgenius angemessene Änderung in יהוה erfahren haben kann. Auf Südbabylonien als die Heimat des Jahvenamens weist wenigstens den Schreiber dieses das Sprichwort in Gen. 10, 9 von dem, wie Nimrod, gewaltigen Jäger vor יהוה hin. Nimrod ist nämlich nach Oppert [3]) einfach eine Personifikation des untern Euphratgebiets, Elam mit inbegriffen, weshalb man auch den Namen Nimrod im ganzen Altertum nur unter den Königen der zweiundzwanzigsten ägyptischen Dynastie finde, die alle echte susianische geographische Namen tragen. Anders deuten ihn freilich Paul Haupt und Sayce [4]),

---

[1]) Schrader, Keilinschriften und Geschichtsordnung. S. 536, und a. a. O. S. 149.

[2]) Jos. Antiqq. I, 7, 2.

[3]) Oppert in seiner Rezension von The Chaldean acconnt of Genesis etc. by George Smith in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1876. S. 876.

[4]) Schrader a. a. O., S. 93 u. 422. Delitzsch a. a. O., S. 220 u. 228.

deren ersterer ihn für das Nomen gentile der Stadt Marad oder Amarad nimmt, während ihn der letztere für eine semitische Umformung des sumerischen Amar-ud, Sonnenkreis, das mit Merodach identisch sein soll, erklärt, aber auch diese Erklärungen führen nach Südbabylonien. Hiegegen läßt sich die Folgerung Wellhausens[1]) aus der Form des Namens Nimrod, daß ihn die Hebräer von den Syrern überkommen hätten, die ihn in Haran nach Jakob von Sarug in dem „Marri (Herrn) mit den Hunden“ noch in später Zeit gehabt hätten, nicht verwerten, da sie nur beweist, daß die Götter wie die Menschen vom Süden gegen den Norden Mesopotamiens gewandert sind, was auch der von Jakob von Sarug vor dem Hundegott aufgeführte harranische Mondgott Sin deutlich zeigt. Nun wendet allerdings Hermann Schultz[2]) gegen Abraham als den persönlichen Träger einer reinen Offenbarungsreligion ein, es müßte dann diese den Edomitern und anderen arabischen Stämmen im genealogischen Zusammenhang mit Abraham ebensowohl zu eigen geworden sein als den Israeliten, diese Konsequenz hat jedoch eine von ihrem Urheber gewiß nicht erwartete Bestätigung und Widerlegung insofern gefunden, als das gute Korn in dem zuerst von Tiele[3]) und dann von Stade[4]) aus dem Aufbruch Jahves aus Seir und Edom im Deboralied und aus der Verwandtschaft Moses und Israels mit den Kenitern gezogenen Schluß auf die auch von Wellhausen[5]) vermutete mosaische Entlehnung des Jahvedienstes von arabischen Stämmen die Wahrscheinlichkeit sein dürfte, daß diese abrahamischen Völkerschaften wirklich Jahve zu ihrem Gott hatten, freilich in paganistischer Entstellung, eines Allmachtsbegriffs zum Gewittergott Edom—

---

1) Wellhausen, Proleg., S. X.

2) Hermann Schultz a. a. O., S. 113.

3) W. v. Baudissin, Studien u. s. w. S. 227 u. 228.

4) Stade, Geschichte des Volkes Israel. S. 129—131 und S. 429, Anm. 1, wo er Jahve vom arabischen هوى, herabfallen, ableiten und ihm die Bedeutung: „Fäller“, d. h. der die Feinde und Sünder „Niederschmetternde“, unterlegen möchte.

5) Wellhausen, Proleg., S 421.

Quzah—Dusares [1]) weil das lebendige Wasser aus dem Brunnen Abrahams bei ihnen zur Pfütze geworden war. Erscheint nun der von dem Erzähler in Gen. 14 dem Erzvater in den Mund gelegte Gottesname Jahve immer noch als ein historisches Ärgernis? Wenn der Erzähler dann ihn daneben auch noch den Gott Melchisedeks monolatrisch als wirklich anerkennen läßt, so heißt er historisch ganz richtig den Stammvater einen Tribut zuerst zahlen, welchen sein Volk nach ihm lange genug an die Heidengötter bezahlt hat. Die Zehntabgabe an den Priesterkönig von Salem werden wir dagegen, wie schon oben bemerkt worden ist, als eine Ungeschichtlichkeit aus der Zeit des Verfassers oder des abschließenden Redaktors der Erzählung preisgeben müssen.

So kommen wir schließlich auf die Frage nach dem Boden und der Zeit, welchen die Erzählung entstammt. Ihre von ihrer Umgebung abstechende Eigenartigkeit und ihr in den Hauptsachen und -Gestalten den Anforderungen der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit durchaus angemessener Inhalt hat bekanntlich Ewald [2]) zu der Vermutung ihrer Entlehnung aus einem vormosaischen, kanaanitischen, Geschichtswerk veranlaßt, für deren Möglichkeit er sich auf die Spuren der Einwirkung uralter kanaanitischer Traditionen auf die hebräische Geschichtserinnerung und Geschichtschreibung berufen hat. Den Schreiber dieses treiben diese Umstände wenigstens zu der Vermutung ihrer Entstehung an Ort und Stelle, das heißt im vorisraelitischen Jerusalem. Wenn Stade [3]) recht hat, daß die Priesterkreise der verschiedenen Lokalheiligtümer die Träger der Sage und Geschichtschreibung waren, warum soll es nicht auch der vorisraelitische Priesterkreis Jerusalems, und zwar nicht bloß etwa für Fabeln über den Lokalgott, sondern auch für geschichtliche Vorgänge, wie die Begegnung seines Priesterkönigs Melchisedek mit dem heldenhaften hebräischen Einwanderer, gewesen sein? Von dort

---

[1]) G. Rösch, Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1885, S. 2—4.

[2]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Bd. I, S. 79—80.

[3]) Stade, Wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer? in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Jahrg. 1881, S. 349.

aus ist die Erzählung in den israelitischen Priesterkreis eingedrungen und nach vielleicht langem bloß mündlichem Umlauf in den Tischreden bei dem Opferschmaus endlich in die von späten Interessen beherrschte Fassung gebracht worden, in welcher sie uns aufbehalten ist. Ein Überrest von ihrer früheren rhapsodischen Umlaufsform ist aber auch uns noch geblieben, es ist Melchisedeks Hochspruch:

„Gesegnet sei Abrahâm von 'El 'Eljôn,
Dem Herrn über Himmel und Erde!
Und gesegnet sei 'El 'Eljôn,
Der deine Feinde geliefert in deine Hand!" [1])

Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.

---

[1]) Aug. Palm, Alt-hebräische Lieder. S. 5.

Rezensionen.

1.

Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission. Ein Beitrag zur Charakteristik ultramontaner Geschichtschreibung. Von D. **Gustav Warneck,** Pfarrer zu Rothenschirmbach, Herausgeber der allgemeinen Miss.-Zeitschr. 1. Hälfte. Gütersloh 1884.

Man darf es zum Lobe der evangelischen Geistlichkeit in der Provinz Sachsen sagen, daß sich unter ihr eine verhältnismäßig große Zahl von Männern findet, welche sich durch wissenschaftliche Leistungen Verdienste erworben haben. Sie betreffen die verschiedenen Gebiete der Theologie; insbesondere sind es geschichtliche Spezialforschungen, wodurch unsere historische Erkenntnis wertvollen Zuwachs erhalten hat. In der Reihe dieser Förderer der Wissenschaft nimmt D. Warneck eine hervorragende Stelle ein. Der Gegenstand, welchen er zu seiner Aufgabe gemacht hat, die Heidenmission, gehört ebenso sehr dem praktischen Christentum wie der theologischen Wissenschaft an. Es ist hinlänglich bekannt, daß er in weitem Umfang die Teilnahme der evangelischen Christen aller Stände für die Mission erfolgreich angeregt hat. Dies ist ihm gelungen, nicht nur durch die lebendige Darstellung und einsichtige Beurteilung der gegenwärtigen Thätigkeit evangelischer Missionäre in seiner trefflichen Missions-Zeitschrift, sondern auch durch die vielseitigen Gesichtspunkte, unter welche er die Bedeutung, die Aufgaben und die Wirkungen der Heidenmission gestellt hat, und durch das gründliche

Studium und die echt wissenschaftliche Behandlung, welche er ihr zuwendet. Hiervon hat er in der vorgenannten Schrift Zeugnis abgelegt, welche vor wenigen Monaten seiner fruchtbaren Feder entsprungen ist. Der Titel spricht einen Gedanken aus, welcher in dieser Vollständigkeit und Doppelseitigkeit noch nicht durchgeführt worden ist. Die Verteidigung der evangelischen Mission wird zugleich zur schweren Anklage der römischen Missionsmethode und Geschichtschreibung.

Der Verfasser ist von edlem Unwillen ergriffen über die Neubelebung und Steigerung der vorreformatorischen Mißbräuche, welche der Papst und die römische Kirche sich in unseren Tagen zuschulden kommen läßt. Die neuen Dogmen von der Sündlosigkeit der Maria und der Unfehlbarkeit des Papstes haben die Kreaturvergötterung zur offiziellen römischen Religion gemacht. Der Erzbischof von Avignon predigte während des Konzils in Rom, die Fleischwerdung Gottes habe dreimal stattgefunden: zu Bethlehem, am Meßaltar und im Vatikan. Das streift an Blasphemie, aber auch für die Vergötterung der Maria hat Warneck eine Zahl von Zeugnissen gesammelt, welche den Sieg des Heidentums über das Christentum im Papismus beweisen. Schon Pius IX. war trunken in diesem Wahn; seine Erlasse strotzen davon, während Christus kaum in ihnen erwähnt wird. Von ihm scheint der Papst nichts weiter zu wissen, als daß er der Statthalter desselben sei. Die Erlösung beruht ihm auf Maria. Unser Heil ist auf die heilige Jungfrau gegründet, sagt er; wenn es für uns eine Hoffnung und eine geistige Heilung giebt, empfangen wir sie einzig und allein von ihr. Man wird an die Worte jenes Franziskaners erinnert, welcher Christum anrief, daß er ihm den Beistand der Maria vermittele. Wie dieser Aberglaube unter den römischen Missionären fortwuchert, das weiß niemand genauer als D. Warneck. Er berichtet die Erklärung der Missionäre in Uganda: Der Maria weihen wir unsere Seele, unseren Leib, unser ganzes Leben, unsern Tod und unsere Ewigkeit. Wir beschwören sie, unsere Herrin und Oberin zu sein. Wir erklären, daß wir alles Gute, was hier gestiftet werden mag, Maria zu danken haben, und daß ihr alle Ehre davon gebührt. Der Verfasser gedenkt der Betrügereien von Lourdes

und Marpingen, anderseits der Frechheit, womit der Ablaßhandel betrieben wird, der Tyrannei gegen die Untergebenen, welche vom Papst auf die Bischöfe sich fortpflanzt, und für welche er ein treffendes Beispiel in dem Verfahren des Bischofs Martin von Paderborn aufweist, vielleicht des zweideutigsten unter den zweideutigen Charakteren, welche in unsern Tagen mit der bischöflichen Würde bekleidet worden sind. Nicht mit Unrecht bemerkt er, daß die gründliche Verderbtheit der römischen Kirche sie in verhältnismäßig kurzer Zeit zu einer Katastrophe treiben müsse. Religion und Sittlichkeit sind es, welche die Kirchen erhalten; wo aber die Religion zum Mittel herabgewürdigt wird für die Herrschsucht des Papstes, wo es der höchste Akt der Sittlichkeit ist, ihm das Gewissen zu opfern, wo die Lüge teils geflissentlich gefördert, teils schweigend geduldet wird, so daß sie das Urteil über die Vergangenheit und die Behandlung der sittlichen und religiösen Aufgaben in der Gegenwart immer vollständiger durchdringt, da ist ein Gottesgericht unvermeidlich, und die Geschichte lehrt, daß es dann am nächsten ist, wenn die Repristination am Ziele zu sein meint. D. Warneck nennt das erste Kapitel, „die römische Provokation". Denn die Erneuerung der schnöden Mißbräuche richtet überall ihre Spitze gegen die evangelische Wahrheit. Zu den bekannteren direkten Angriffen des Papstes und der Jesuiten gegen unsere Kirche fügt der Verfasser die minder beachtete Schmähschrift Leos XIII. vom 3. Dezember 1880 hinzu, die in Gestalt eines Rundschreibens die Missionäre der evangelischen Kirche für trügerische Männer erklärt, welche sich anstrengen, die Herrschaft des Fürsten der Finsternis auszubreiten. In demselben Tone reden die katholischen Missions-Zeitschriften und Geschichtsbücher. Der Herabwürdigung der protestantischen Missionen und der ebenso unwahren Verherrlichung der eigenen stellt der Verfasser die objektive und billige Behandlung gegenüber, welche die römischen Missionen in den protestantischen Darstellungen erfahren. Wie nahe aber gleichwohl Christliches und Heidnisches, Politisches und Religiöses in Theorie und Praxis der Römlinge bei einander liegt, davon geben die römischen Missionsberichte unzählige Beispiele. Eines der lehrreichsten neuerer Zeit führt der Verfasser aus den von Selbstlob überströmenden

Berichten der römischen Mission in Madagaskar an. Ein französischer politischer Agent, gewohnt, nach jesuitischer Methode Religion in Politik und Politik in Religion zu verwandeln, empfahl der kranken Königin „unter alle Nahrungsmittel einige Tropfen Weihwasser zu mischen; denn dadurch würden täglich Heilungen zuwege gebracht. Er näherte sich der Sterbenden, gab ihr einige fromme Gedanken ein, worauf sie Augen und Hände zum Himmel erhob. Darauf ließ er, als ob er sie magnetisieren wolle, ein Gefäß mit Wasser bringen, tauchte seine Hände darein und wusch die Stirn der Königin, indem er zugleich die sakramentalischen Worte sprach. Keine der anwesenden Personen (ich vermute, die Königin nicht ausgenommen) hatte auch nur die mindeste Ahnung von der frommen List, welche da angewendet wurde, um eine Seele zu reinigen". Die so getaufte Königin ist nun Patronin der Insel.

D. Warneck gehört nicht zu der Zahl der evangelischen Geistlichen und Laien, welche aus übertriebener Empfindlichkeit gegen die von ihnen abweichenden Richtungen der evangelischen Kirche oder vermöge der Idealisierung des Papismus oder aus politischen Motiven von einem Liebesbündnis mit der römischen Schwesterkirche träumen; denn seine Studien haben ihn eines anderen belehrt. Er sieht ihre vergifteten Waffen gegen das Evangelium und die evangelische Kirche gerichtet, er verfolgt die Gegner auf ihren Schleichwegen, er deckt ihre Verlogenheit auf und leistet damit der Erkenntnis der Wahrheit einen höchst dankenswerten Dienst.

Es ist eine mühsame Arbeit, zu welcher er sich anschickt, und nur wenige möchten außer ihm vorhanden sein, welche mit gleich sicherem Schritte in dem Irrgarten der römischen Litteratur über Mission sich zurecht finden könnten. Auf mehr als 50 Seiten giebt er eine Kritik des Werkes eines englischen Konvertiten Namens Marschall, welches 1863 in deutscher autorisierter Übersetzung erschien, unter dem Titel „die christlichen Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge". Dies Werk, welches im römischen Lager den höchsten Rang einnimmt, ist, wie Warneck erkannt hat, bis auf den heutigen Tag das Hauptzeughaus, welchem die dortigen Gegner ihre Waffen und Citate in Bekämpfung

der protestantischen Mission entnehmen, und zwar in der Regel, ohne es zu nennen. Die Geschichte der Mission wird darin nach dem von Kardinal Manning ausgesprochenen Grundsatz behandelt, daß die Dogmatik die Geschichte überwunden habe. Über die protestantische Mission urteilt er mit derselben Gehässigkeit, mit welcher Leo XIII. die evangelische Kirche beschimpft. Die protestantischen Missionäre, sagt Marschall, können die Heiden nur in Atheisten verwandeln. Eine ungeheuere und universelle Verheerung folgt ihnen überall hin; denn da Gott ihnen alle übernatürlichen Gaben vorenthielt, verhängen sie über die heidnische Welt einen noch schwereren Fluch, ein noch unheilbareres Wehe. Die protestantischen Missionen sind überall das schlimmste Hindernis gegen die Bekehrung der Heiden, ihr Christentum ist eine Täuschung, ihre Vertreter Betrüger. In diesem Sinne und Ton wird das Ganze und die einzelnen Missionäre besprochen. Warneck entlarvt die Gewissenlosigkeit, mit welcher Marschall die Statistik der Bibelgesellschaft und der Missionsgesellschaften behandelt. Denn die Beweise Marschalls sind Berichte protestantischer und katholischer Schriftsteller, welche entweder an sich unrichtig und gehässig sind, oder deren Urteile aus dem Zusammenhang gerissen und in der böswilligsten Weise verdreht und gedeutet werden. So wird z. B. der edle Missionar der Südseeinseln, John Williams, ein seltenes Muster aufopfernder Liebe und Thätigkeit, nur erwähnt, um seine sittliche Reinheit zu beschmutzen, und wenn er in seinem Berufe den Märtyrertod erlitt, so wird dieser als die gerechte Vergeltung dafür bezeichnet, daß er die Insulaner ausgeplündert habe. Die Litteratur über die Missionen der Südseeinseln ist reichlich vorhanden, und jeder vermag, daraus mit Leichtigkeit die Zeugnisse zu sammeln für den günstigen Erfolg, mit welchem das Leben der bekehrten Eingeborenen versittlicht worden ist. Marschall dagegen weiß lediglich niederträchtige, verwilderte Betrüger und Lügner dort zu finden. Seinem fanatischen Hasse gegen die evangelische Kirche kommt nur die Lüge gleich, welche ihm als Mittel dient.

Jedoch diese Verleumdung, welche sich Geschichtschreibung nennt, hat noch eine andere Folge für die Kirchengeschichte. Janssen hat das Marschallsche Werk, welches er für ein klassisches erklärt,

für seine Darstellung der protestantischen Mission benutzt. Er hat die Tendenz desselben fortgepflanzt und die leichtfertigen Behauptungen leichtfertig wiederholt. Die tendenzmäßige Wendung, Heranziehung oder Weglassung der Quellen ist diesem Historiker von Köstlin und anderen bei vielen geschichtlichen Stoffen nachgewiesen worden; Warneck in seiner Erörterung über Janssen hat das doppelte Verdienst, auf dem Gebiet der Missionsgeschichte zu zeigen, wie er viel Malice mit wenig eigenem Studium verbindet, die Dürftigkeit seiner Quellenkenntnis mit Plagiaten verdeckt, unkritisch und unwahrhaftig zu Lob und Tadel die Autoritäten heranzieht. Während er im Stile Marschalls Verunglimpfungen jeder Art auf die evangelischen Missionen häuft, beharrt er bei den Traditionen von dem apostolischen Charakter des heiligen Jesuiten Xaver, der nur mit Kreuz und Brevier ausgerüstet nach beiden Indien, nach den Molukken, nach Japan und China gezogen sei. Und da ist es denn ein zweites Verdienst D. Warnecks, daß er die verhimmelnden Lobhudeleien einmal gründlich ausgefegt hat, mit welchen die römische Schriftstellerei diesen Missionar noch immer umgiebt. Wer bei der Wirklichkeit stehen bleibt, wird Xaver als einen für die Ausbreitung des römischen Christentums begeisterten, mutvollen, thätigen Mann schätzen, welcher in der Fürsorge für Arme und Kranke auch großer Liebe fähig war. Übrigens aber ist er in Benutzung verwerflicher Mittel der richtige Jesuit. Schon das ist charakteristisch, daß sein Muster, Ignatius von Loyola, „erst dann in ihm das Streben nach christlicher Vollkommenheit zu entzünden vermochte, als er seiner Ehrbegierde schmeichelte, seine Talente lobte, ihm Schüler zuführte und in Geldnöten aushalf". Dem entsprechend betreibt er selber die Mission in Indien. Er erwirkt einen Befehl des Königs von Portugal an den Vizekönig, daß in seinem Bereiche die neuen Christen aus dem königlichen Schatze unterstützt werden. Es sollen ihnen gewisse zeitliche Vorteile, welche von großem Einfluß auf das Herz der Unterthanen seien, zugewendet werden, damit die Heiden geneigt werden, sich unter das Joch des Evangeliums zu beugen. Da aber Güte allein nicht hilft, so sollen alle Götzenbilder aufgesucht und zerstört, strenge Strafen verkündigt werden gegen jeden, der es wagen sollte, ein

Götzenbild zu verfertigen oder einen Brahminen zu beschützen oder zu verbergen. Aus einem von Warneck mitgeteilten Briefe Xavers an den König geht hervor, daß die königlichen Beamten jenem in der Anwendung der Zwangsmaßregeln zu saumselig waren. „Strenge Strafen", schreibt er, „müßten jeden Gouverneur treffen, wenn in seiner Provinz die Zahl der Bekehrten unbeträchtlich bleibt, denn das steht fest, daß es viel mehr Bekehrte geben würde, wenn die Beamten es ernstlich wünschten. Ja, ich fordere, daß Ew. Majestät einen feierlichen Eid schwören, daß jeder Gouverneur, der es versäumt, unseren heiligen Glauben auszubreiten, bei seiner Rückkehr nach Portugal durch jahrelange Einsperrung bestraft, seine Güter konfisziert und zum Besten wohlthätiger Zwecke verkauft werden sollen. Ich könnte Thatsachen in Menge anführen zur Unterstützung der Notwendigkeit meines Rates.... Ich beschränke mich aber auf die Versicherung, daß, wenn jeder Vizekönig und Gouverneur von dem vollen Ernst solchen Eides überzeugt wäre, ganz Ceylon, viele Könige der Malabarküste, das ganze Kap Comorin in einem Jahre das Christentum annehmen würden. So lange aber die Vizekönige und Gouverneure nicht durch Furcht vor Ungnade gezwungen werden, viele Christen zu machen, darf Ew. Majestät nicht erwarten, daß die Predigt des Evangeliums in Indien eine erhebliche Wirkung habe, oder daß viele zur Taufe gebracht werden und ein bedeutendes Wachstum der Bekehrten stattfinde. Die einzige Ursache, daß nicht jedermann in Indien an die Gottheit Christi und an seine heilige Lehre glaubt, liegt in der straffreien Vernachlässigung der Bekehrung durch die Statthalter." — Als ein König der Mission sich feindlich zeigte und die Christen niedermetzelte, deren Anzahl wahrscheinlich sehr übertrieben auf 700 angegeben wird, so versuchte Xaver eine Revolution gegen ihn ins Werk zu setzen und mit Hilfe der Portugiesen dessen Bruder zum Throne zu verhelfen, wenn dieser sich taufen lassen wolle. Die Politik schlug aber zum Nachteil Xavers aus, und er zog es vor, Indien zu verlassen. Sein Mangel an Kenntnis der Landessprachen war ihm hinderlich. Warneck beweist das aus seinem eigenen Zeugnis: „Es ist eine schlimme Lage inmitten eines Volkes von fremder Zunge ohne einen Dolmetscher. Rodriguez

versucht zwar den Dolmetscher zu machen, aber er versteht wenig Portugiesisch. Du kannst Dir also denken, was ich hier für ein Leben führe, und was ich für Predigten halte, wenn weder das Volk den Dolmetscher noch dieser mich versteht. Ich sollte Meister in der Zeichensprache sein. Dennoch bin ich nicht ohne Arbeit, denn ich brauche keinen Dolmetscher, um neugeborene Kinder zu taufen." Dagegen weiß die Legende, daß er die zur Predigt nötigen Sprachen wunderbar schnell erlernte, und wenn das noch nicht schnell genug vonstatten ging, so redete er die Sprachen durch ein Wunder, ohne sie erlernt zu haben; oder er redete eine solche Sprache, daß von Zuhörern verschiedener Nationen jeder in seiner Sprache ihn verstand. Da dies durch die Kanonisationsakten verbürgt ist, so hat in der jesuitischen Geschichtschreibung auch diesmal das Dogma das widersprechende Zeugnis Xavers überwunden. Es ist auch nur eines von vielen Wundern. Er vollbringt mit Kruzifixen, Rosenkränzen und anderen Dingen so viele Wunder, er bekehrt so viele Heiden, „daß die Welt seit den Tagen des Apostel Paulus keinen Völkerlehrer gesehen hat, gleich dem heiligen Xaver". Wie aber die Qualität dieser Bekehrungen beschaffen war, davon finden sich bei Warneck mehrfache charakteristische Zeugnisse. Xaver ließ z. B. den Glauben, das Gebet des Herrn, das Ave-Maria und die zehn Gebote ins Tamulische übersetzen und die Sätze wieder und wieder nachsprechen. Beim Glauben fragte er nach jedem Satze, ob sie das fest glauben? und wenn sie das bejaht, ermahnte er, die Worte oft zu wiederholen und erklärte, daß diejenigen Christen seien, die daran festhielten. Ähnlich bei dem Vaterunser und den zehn Geboten. Dann folgte eine allgemeine Beichte, und der Unterricht war fertig. Was die Quantität betrifft, so wissen seine Lobredner, daß er an einem Tage 10000 und im ganzen viele Hunderttausende getauft habe. Xaver selbst dagegen schreibt gegen Ende seiner Wirksamkeit 1549 über das portugiesische Indien: „Die Eingeborenen sind so schlecht, daß von ihnen niemals die Annahme des Christentums erwartet werden kann. Man könnte sie ebenso gut auffordern, sich umbringen zu lassen, als Christen zu werden." — Der Bericht des Jesuiten Martin vom Jahre 1700, welchen Warneck hinzufügt, bestätigt es, wie gering der Wert von

Xavers Mission nach Zahl, Beschaffenheit und Wirkungen auf die Folgezeit gewesen ist. Es gebe, sagt er, unter den Indiern nur drei Sorten von Personen, welche das Christentum angenommen haben, seitdem es ihnen von europäischen Missionären gepredigt sei. Die ersten seien die Bewohner der Fischerküste, welche vor der Ankunft des Xaver aus Furcht vor den Mohammedanern und wegen des Schutzes der Portugiesen sich Christen nannten, und durch welche Xaver hindurcheilte, um sie zu unterrichten. Zweitens die Bewohner an der Südküste, so weit die Portugiesen sie unterjochten. Sie bekannten sich sofort äußerlich zur Religion der Sieger. Man zwang sie, ihren Kasten zu entsagen und die europäischen Sitten anzunehmen, was sie aufs höchste erbitterte und zur Verzweiflung trieb. Die letzte Klasse bestand aus Leuten, welche die Hefe des Volks bildeten, aus Sklaven der Portugiesen, oder aus solchen, welche wegen ihrer Laster aus ihrer Kaste gestoßen waren.

Der Schwulst, in welchen das meist sehr einfache Leben der römischen Missionäre und Heiligen eingewickelt wird, ist von altem Datum. Wir erkennen ihn schon in den alten Biographieen, welche den Stempel römischer Kirchlichkeit tragen. Seine Wurzel aber hat er in den Panegyriken des sinkenden Heidentums. An dieser Stelle, wie an unzähligen anderen, hat sich die Verdorbenheit des heidnischen und kirchlichen Roms gemischt.

Warneck verkennt dennoch nicht, was in der Ausdehnung der römischen Missionsthätigkeit Großartiges ist, auch nicht die Aufopferungsfähigkeit vieler römischer Missionäre; aber die Weihrauchwolken, mit welchen römische Selbstgefälligkeit die Missionäre umgiebt, will er lichten, und wenn Janssen in der Mission die signifikantesten Belege für die heiligende Kraft der römischen Kirche findet, so macht Warneck auf die nötigen Einschränkungen aufmerksam. Vierhundert Jahre ungestörter Mission und Kirchenverwaltung in Südamerika haben bewirkt, daß man in Ecuador, dem päpstlichsten aller Länder, welches sich ganz dem Papste zur Verfügung gestellt hat und welches jeden protestantischen Gottesdienst ausschließt, die einfachsten Lehren der Religion ganz unbekannte Dinge sind. Die Pfarrer sitzen das ganze Jahr hindurch in Quito oder anderen

Städten und reiten nur ein- oder zweimal zu ihren Gemeinden hinaus, um Abgaben zu nehmen und nebenbei die Sakramente zu spenden. Die sittlichen Verhältnisse des ganzen Landes sind elend. In Mexiko, Peru und Bolivia steht es damit womöglich noch schlechter. Man lese die katholischen Berichte darüber und über Brasilien, Argentinien, Chile, welche Warneck vorführt, und man wird dieselbe Beobachtung machen, zu welcher man bei den romanischen Völkern Europas gedrängt wird, daß je mehr eine Nation dem Papismus preisgegeben ist, um so mehr sie in Aberglauben und Unsittlichkeit versinkt.

Einen besonderen Abschnitt widmet Warneck der Citierkunst römischer Schriftsteller. Hier wird an Marschall, auch an Janssen und anderen die Perfidie nachgewiesen, mit welcher andere Schriftsteller zugunsten Roms und zu Schmähung der evangelischen Kirche benutzt werden. Solche, welche sich bei Kennern durch ihre Unzuverlässigkeit um allen Glauben gebracht haben, werden als vollkommen zuverlässige Autoritäten gepriesen, dafern sie nur brauchbar für die Parteizwecke sind. Die dreistesten Unwahrheiten werden ohne Bedenken ausgesprochen und womöglich aus den angeblichen Zeugnissen von Protestanten bewiesen, die entweder Kryptokatholiken sind oder gar nicht existieren. Um 1863 sagt die deutsche Übersetzung von Marschalls Buch: Bis auf diese Stunde hat Rom 100 Schulen mehr als Berlin, und durch alle diese Schulen wird dem Volke genau dasselbe gelehrt, was in Berlin gelehrt wird. Triumphierend fügt Marschall hinzu: „Solche Thatsachen schlagen eine Welt von Humbug in die Flucht.“ Man darf behaupten, daß die Bescheidenheit in diesen Worten ebenso gering ist wie ihre Wahrheit. Warneck hat sich die Mühe gegeben, statistische Notizen zuverlässiger Abkunft zu erlangen. Darnach gab es am Ende der päpstlichen Herrschaft in Rom 14 Elementarschulen. In diesen Schulen lernten die Knaben lesen, schreiben und etwas Grammatik, die Mädchen lesen, um das Gebetbuch zu verstehen. Einen methodischen Elementarunterricht, welcher die bei uns üblichen Fächer umfaßt hätte, gab es nicht. Auf 100 Rekruten im Kirchenstaat kamen 59, die nicht lesen konnten. Die königliche Regierung brachte bis 1876 die Zahl der Schüler in weltlichen und geistlichen In-

stituten auf etwa 18000; während in Berlin um 1881 etwa 118000 Elementarschüler vorhanden waren. Welche Ergebnisse der Unterricht in den höheren Schulen bis zum Jahre 1870 hatte, habe ich an einem anderen Orte geschildert [1]) und will das hier nicht wiederholen.

Beachtenswert ist die Bemerkung Warnecks, daß die Berichte der römischen Missionäre unter einer noch strengeren Zensur stehen als die Veröffentlichungen heimischer Kleriker. Es besteht ein System der Unwahrhaftigkeit in Lob und Verschweigen, und nur selten dringen Berichte von urkundlichem Wert in die Öffentlichkeit, während die Aufrichtigkeit der protestantischen Schriftsteller über Mission, welche mit dem Licht auch die Schatten erkennen lassen, der römischen Feindseligkeit und Schmähsucht die Arbeit erleichtern. Man kann nicht behaupten, daß Warnecks Rüge gegen die falsche Kunst der römischen Schriftstellerei zu strenge sei; sie argumentiert vielmehr mit den Thatsachen, und jeder vermag aus seiner Darlegung die römische Art zu erkennen, welche fast unvermeidlich da, wo Parteiung ins Spiel kommt, dem Heiligen die Lüge anheftet.

Um zu zeigen, daß man mit der gleichen böswilligen Sophistik auch das Erhabenste gemein machen und die Wahrheit in Lüge verwandeln kann, wendet er im fünften Abschnitt diese römische Methode auf die neutestamentlichen Berichte und die apostolische Zeit an. Aus den tadelnden Bemerkungen und Ermahnungen der Apostel, die sich an die Gemeinden richten, läßt sich mit den gleichen Künsten der Auslegung ableiten, daß die Gemeinden dürftig an Erkenntnis, von Lastern aller Art erfüllt, in innerer Zerrissenheit begriffen waren, und daß, wenn den thatsächlichen Zuständen und Vorgängen gegenüber die Apostel die Gemeinden loben, dies nichts anderes als Schmeichelei und Schönfärberei sei. Auch der äußere Erfolg, höchstens 30 kleine Gemeinden bekannten Namens, läßt sich als ein geringes Ergebnis der Arbeit von 12 Aposteln und wenigstens 30 Gehilfen darstellen. Selbst die Apostel, namentlich den Charakter des Petrus und Paulus, kann man durch solche Mittel in

[1]) Jakobi, Streiflichter auf Religion, Politik und Universitäten der Zentrumspartei. Halle 1883. S. 19 f.

den Schmutz ziehen. Es kommt ein Zerrbild der apostolischen Zeit zutage, ganz ähnlich demjenigen, was die Jesuiten von der Mission der evangelischen Kirche entwerfen. Das alles ist treffend gezeichnet, nur glaube ich, die Parodie würde wirksamer sein, wenn sie kürzer wäre.

Einen der wichtigsten und interessantesten Abschnitte des Warneckschen Buches bildet das letzte Kapitel über die römische Missionslegende. Der Verfasser findet mit Recht den allgemeinen und tieferen Grund für das Gedeihen dieser Wucherpflanze in der Selbstverherrlichung der römischen Kirche, in der Verkennung und Verschweigung ihrer Fehler, in ihrer Unkritik und Aufgeblasenheit. Mit der gleichen Selbstverblendung, in der sie dem Gemisch von wahren Christen und Namenchristen alle Prädikate beimißt, welche nur für die Gläubigen bestimmt sind, übersieht sie an den einzelnen, welche sie für auserwählte Werkzeuge Gottes hält, die Wirksamkeit der Sünde, drückt die sittlichen Gesichtspunkte herab, um die Menschen zu erheben, stattet sie mit Wundern aus, deren übernatürliche Beschaffenheit kaum jemals, selbst vor der wohlwollenden Kritik zu erhärten ist, die in der Regel durch Ostentation von dem sittlichen Gehalt der neutestamentlichen Wunder sich unterscheiden, außerdem großenteils abenteuerlich und abgeschmackt sind, mithin ebenso verwandt den Erdichtungen der apokryphischen Evangelienlitteratur, wie sie dem Geiste der echten Evangelien fremd sind. Und das alles mit jener Ruhmredigkeit vorgetragen, gegen deren konventionellen Bombast der sogenannte pietistische Jargon, welchen die Römlinge den protestantischen Missionsblättern vorwerfen, ein Geringes ist. Warneck bemerkt treffend, daß die Mission die reichste Gelegenheit zur Sagenbildung darbiete, weil hier die Phantasie durch die fremdartigen Bedingungen angeregt wird, und leicht Umgestaltungen des Thatsächlichen wirkt. Wir fügen hinzu, daß entfernte Großthaten nnd Wunder schwerer zu kontrollieren sind, als örtlich nahe, und daß sich sehr gewöhnlich die pia fraus an die absichtslos dichtende Sage anschließt. Warneck hat die sehr wenigen ehrenvollen Ausnahmen auf römischer Seite nach seinem gewohnten Gerechtigkeitssinn nicht übersehen. Ein um so schärferes Licht läßt er auf die leichtsinnig oder absichtlich hervorgebrachten Missions-

legenden fallen, namentlich auf den Nimbus des Xaver. Sehr lehrreich ist der Nachweis, wie die Legende in der Reihenfolge der Berichte lavinenartig wächst, und wie die jesuitischen Erzähler, selbst wenn einmal ein kritischer Zweifel sich regt, durch zweideutige Darstellung den frommen Leser darüber hinwegzuheben suchen. Lehrreich ist ebenso die Beobachtung, daß auch in der Gegenwart der Same der Legenden in den Missionsgebieten ausgestreut wird. Die prahlerischen und lügnerischen Berichte jesuitischer Missionare legen diese Keime, welche mit oder ohne Absicht zu Wunderbäumen sich entwickeln werden.

Ich glaube zwar nicht, daß die im Stickstoff der Unfehlbarkeit atmenden römischen Schriftsteller durch Warnecks Buch zu nüchternerer und wahrhafterer Geschichtschreibung geführt werden; allein die evangelische Kirche und Theologie wird es ihm danken, daß er auf dem Gebiet, in welchem er vor anderen heimisch ist, die traditionelle Unwahrheit als das aufgewiesen hat, was sie ist.

Professor D. Jacobi.

2.

D. Wangemann, Die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Una Sancta. Eine Jubiläumsgabe in sieben Büchern. Berlin 1883. 1884. Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei Wilh. Schultze (Wohlgemuths Buchhandlung). Mk. 31,70.

Das Werk zerfällt in folgende einzeln erschienene Hefte [1]:

1) Erstes Buch: Der siebente Artikel der Augsburgischen Konfession, als Fundament zu einer biblischen Lehre von der Una Sancta. 1883. 70 S. Mk. 1,25.
2) Zweites Buch: Geschichtliche Darstellung des Ringens und Kämpfens um Wiedergewinnung der verlorenen Einheit der Una Sancta. 1883. 124 S. Mk. 2.

[1]) Dieselben sind im folgenden nach den Zahlen 1—9 citiert.

3) Drittes Buch: Die neulutherische Freikirche und ihre Abirrungen von der kirchlich-symbolischen Lehre von der Una Sancta. 1883. 197 S. Mk. 3.
4) Viertes Buch: Die neulutherische Begriffsverwirrung in den Kirchenideen hervorragender Stimmführer in deutschen lutherischen Landeskirchen als ein vornehmliches Hindernis für die Ausgestaltung der Una Sancta. 1883. 150 S. Mk. 2,50.
5) Fünftes Buch: Bauplan und Bausteine für die leibliche Ausgestaltung der Una Sancta. 1883. 279 S. Mk. 4,35.
6) a. Sechstes Buch: Die preußische Union in ihrem Verhältnis zur Una Sancta. b. Siebentes Buch: Die Una Sancta nach der Lehre der heiligen Schrift. 1884. 359 S. Mk. 5,50.
Dazu treten Ergänzungshefte:
7) Zum dritten Buch: Drei preußische Dragonaden wider die lutherische Kirche. 1884. 119 S. Mk. 1,90.
8) Zum fünften Buch: Johann Sigismundt und Paul Gerhardt oder der erste Kampf der lutherischen Kirche in Kurbrandenburg um ihre Existenz. Ein kirchengeschichtliches Lebensbild aus dem 17. Jahrhundert. 1884. 256 S. Mk. 4,20.
9) Grundlage für das sechste Buch: Die kirchliche Kabinettspolitik des Königs Friedrich Wilhelm III. insonderheit in Beziehung auf Kirchenverfassung, Agende, Union, Separatismus nach den geheimen königlichen Kabinettsakten und den Altensteinschen handschriftlichen Nachlaßakten des königlichen geheimen Staatsarchivs gezeichnet. 1884. 452 S. Mk. 7.

Das umfassende Werk des in den Kämpfen der preußischen Landeskirche erfahrenen Verfassers liegt nunmehr in neun Broschüren vollendet vor. Wir hatten die Besprechung der bedeutsamen Arbeit mit Absicht bis zum Abschluß des gesamten Werkes aufgespart, um womöglich ein einheitliches Gesamturteil zu gewinnen. Ein solches zu geben ist jedoch nach der ganzen Anlage des Buchs nicht möglich. Die Fülle einzelnen Stoffs hat eine einheitliche Gestaltung nicht gefunden; eine solche ist auch von dem Verfasser gar nicht beabsichtigt gewesen. Dadurch wird allerdings die Besprechung auch nur eine fortlaufende Rücksichtnahme auf einzelne Erörterungen des Verfassers enthalten können.

Der Verfasser hat als Ausgangspunkt und Grundlage für das gesamte Werk Art. VII (u. VIII) der Augustana gewählt. An diesem Artikel, in welchem der Verfasser das Bekenntnis zur Una sancta findet, soll die lutherische Kirche der Gegenwart einer Prüfung unterworfen werden. Allerdings weist der spezielle Titel des ersten Buchs (Nr. 1) sogleich über den Gesamttitel hinaus. Wangemann will nach diesem Spezialtitel (Nr. 1) den siebenten Artikel der Augustana „als Fundament zu einer biblischen Lehre von der una sancta" zur Erörterung bringen. In der That folgt auch im letzten Buch die Lehre der heiligen Schrift von der una sancta. Schon diese Folge giebt zu prinzipiellen Bedenken Anlaß. Nimmermehr kann nach evangelischem resp. lutherischem Prinzip eine kirchliche Lehrauffassung zum Fundament für die biblische Lehre dienen, sondern umgekehrt könnte nur die biblische Lehre das Fundament bilden, auf dem die Korrektheit des Artikels VII der Augustana zur Erörterung käme. Allerdings liegt auch der Fehler mehr im Ausdruck als in der Sache. Die biblische Lehre von der una sancta (Nr. 6ᵇ) schließt sich durchaus lose an das abgeschlossene Werk an, nachdem bereits der Verfasser das Schlußwort für das Ganze geschrieben hat (Nr. 6, S. 579 ff.) Auch verliert dieses letzte Buch dadurch an Bedeutung, als es nur ganz kurz auf 44 Seiten eine summarische Übersicht über die biblisch-theologische Auffassung des Verfassers ohne eingehendere exegetische Begründung giebt. Dabei verweist der Verfasser auf die ausführliche Begründung, die er in seinem früher erschienenen Buch: „Das Opfer nach Lehre der Heiligen Schrift" gegeben hat. Wir müssen darauf verzichten, an dieser Stelle auf dieses abschließende siebente Buch, das eben mehr ein Anhang als ein organischer Teil des Werks ist, näher einzugehen. Die Auffassung Wangemanns, nach der er bereits die vollständige Una sancta mit ihren konstitutiven Faktoren Gemeinschaft der Gläubigen einerseits, Wort und Sakrament anderseits im Alten Testament ausgestaltet findet, die typologische Verwendung des Alten Testaments, nach der er z. B. im Allerheiligsten die Dreieinigkeit dargestellt sieht (die Heiligkeit Gottes des Vaters in den verborgenen Gesetzestafeln, die Gnade Gottes des Sohnes in der Bundeslade und die Herrlichkeit Gottes. des heiligen Geistes in den Cherubim, während

zugleich dieselben Teile des Allerheiligsten die drei Ämter Christi abbilden sollen, S. 607), ist so eigenartig und bietet so mannigfachen Anlaß zu prinzipiellen Erörterungen biblisch-theologischer Natur, daß wir im Blick auf den übrigen reichen Inhalt des Werks auf eine nähere Erörterung verzichten.

Das wesentliche Fundament ist und bleibt dem Titel gemäß für das ganze Werk Augustana VII (u. VIII) und da Wangemann ja nicht mit Rom, sondern nur mit solchen sich auseinandersetzt, welche alle auf dem Boden der Augustana stehen wollen, so ist dieses Fundament für den verfolgten Zweck durchaus genügend.

Aus dem Gesagten erhellt schon, daß in dem gesamten Werk die systematische Ordnung fehlt, und wir glauben, daß der Verfasser dieselbe zu sehr unterschätzt hat, wenn er ausgesprochenermaßen, wie wir schon oben kurz andeuteten, nur „lauter einzelne, nicht zu einem Ganzen verarbeitete Werkstücke und Stoffe" hat geben wollen (Nr. 6, S. 582. 592). Dazu ist doch der Werkstücke und des Stoffes zu viel gegeben, als daß sie unverarbeitet neben einander liegen dürften. Abgesehen davon, daß die Verbreitung des Werkes, wie der Verfasser wiederholentlich selbst beklagt, durch die neunfache Broschürenform und die dadurch entstandene Verteuerung gehemmt ist, sind bei der allmählichen Bearbeitung und Herausgabe vieler in relativer Selbständigkeit erscheinender Hefte so vielfache Wiederholungen, Erweiterungen, Einschaltungen, Nachträge entstanden, daß dadurch das Lesen des Werkes wesentlich erschwert wird.

Der sachgemäße Plan, welcher der Arbeit hätte zugrunde gelegt werden müssen, ergiebt sich unseres Erachtens einfach dadurch, daß der Verfasser an dem Resultat der grundlegenden Entwickelung von Augustana VII der Reihe nach die verschiedene Stellung erörtert hätte, welche die lutherische Kirche der Gegenwart dazu einnimmt. Dann hätte sich an Buch I (Nr. 1) das jetzige Buch IV (Nr. 4), die Stellung der Stimmführer in den lutherischen Landeskirchen zunächst angeschlossen. An dritter Stelle wäre die Entwickelung der preußischen Landeskirche und der Union getreten (Nr. 9 u. Nr. 6ᵃ); dann erst wären die sogen. altlutherischen Freikirchen (Nr. 3 u. 7) zur Besprechung gekommen, deren Entstehung ja hauptsächlich die Unionskämpfe zur Voraussetzung haben. Endlich hätte der Ver-

fasser seine eigene Darlegung, die leibliche Gestaltung der una sancta betreffend gegeben (Nr. 5 und ein Teil von 6[a]). So allein wäre der Gesamttitel: „Die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur una sancta“ zu seinem vollen Rechte gekommen. Dadurch wäre ohne Schaden für das Ganze Nr. 2 in Wegfall gekommen und nur Einiges des darin historisch Erörterten etwa einleitungsweise für die Geschichte der Union verwendet worden. Das Ergänzungsheft Nr. 8 wäre als selbständige Spezialuntersuchung aus dem Ganzen ausgeschieden [1]). Viele Wiederholungen wären vermieden worden (z. B. wäre das in Nr. 9 über den Separatismus Entwickelte mit Nr. 3 verarbeitet worden). Allerdings ist ja erst im Verlauf der Arbeit dem Verfasser das überaus wichtige Material der Geheimen Kabinettsakten zugegangen, wodurch eine Neubearbeitung und Ergänzung bereits früher gedruckter Partieen nötig ward. Dadurch aber ist der schon so wie so lose Zusammenhang des Werkes um so mehr gelockert worden.

Trotz all dieser methodischen und formellen Mängel gewinnt die Arbeit des Verfassers dadurch das Anziehende, daß die Person des Schreibers mit ihrem warmen Herzen aus allem Geschriebenen uns entgegentritt. „Mag's mir keiner meiner Leser übel nehmen, daß ich so persönlich rede. Es hat mir's schon mancher verdacht, aber man muß einen Menschen nehmen, wie er ist; ich kann einmal nicht mit dem bloßen Verstande bloß wissenschaftliche Elaborate liefern, der Mensch fühlt, redet, empfindet bei mir mit, und das hat auch sein Gutes, denn also entstehen nicht Bücher, sondern Zeugnisse, und ein solches sollen meine neuen sieben Bücher sein“ (Nr. 8, S. 14). Mit diesen Worten charakterisiert Wangemann selbst seine Arbeit. Darin liegt zugleich der Grund für die methodische Schwäche, aber auch für das Interesse, das beim Lesen der Bücher stets rege bleibt. Man muß freilich mit der wohlthuenden

[1]) Die darin enthaltenen Untersuchungen über Johann Sigismunds Übertritt zur reformierten Kirche sind durch die Benutzung des Staatsarchivs besonders wertvoll. Auch über Paul Gerhardt ist manches neue Material herbeigebracht, ohne daß allerdings das bisher schon gewonnene Charakterbild Gerhardts wesentlich geändert wird. Der betreffende Teil des Werkes bedürfte einer besonderen Besprechung.

Herzenssprache, aus der man stets des Verfassers innerste Überzeugung heraushört, auch viele scharfe und bittere Urteile über die Gegner hinnehmen, die wir lebhaft bedauern.

Gehen wir nunmehr zur Besprechung des Werkes selbst über.

Die grundlegende Erörterung von Augustana Artikel 7 im ersten Buche wird mit ganz besonderer Klarheit, Gründlichkeit und Schärfe geführt und erhält einen um so höheren Wert, als der Verfasser damit ausgesprochenermaßen seine gesamte frühere Auffassung korrigiert. Es ist ja charakteristisch, daß gerade über diesen Artikel die lutherischen Theologen der Neuzeit so überaus entschieden dissentieren. „Wie oft“, so schreibt Kahnis in seinen Zeugnissen von den Grundwahrheiten des Protestantismus (S. 45), „haben wir Lutheraner uns in Konferenzen, Religionsgesprächen, engeren Disputationen an der Bestimmung der Kirche Artikel VII der Augsburger Konfession die Zähne zerbissen. Nie, nie haben wir uns einigen können.“ [1]) Gegenüber all den Auffassungen, welche von einem abstrakt dogmatischen Standpunkte aus alles Mögliche aus Artikel 7 heraus- oder vielmehr in den Artikel 7 hineinlesen, was sich bei näherer Prüfung als pure Unmöglichkeit erweist, sobald man den geschichtlichen Boden, auf dem die Augustana erwachsen ist, in Betracht zieht, betont der Verfasser sehr richtig den historischen Ausgangspunkt, daß von einer von der römischen oder gar der reformierten Kirche abgegrenzten organischen lutherischen Kirche noch gar nicht die Rede sein konnte, daß also auch von diesem Gesichtspunkte aus nimmermehr die Ausdrücke der Augustana erklärt werden können. Damit erweist der Verfasser sehr richtig die Unmöglichkeit der von vielen neueren Vertretern des Luthertums verfochtenen Ansicht, daß das Subjekt in dem genannten Artikel wechsele, so daß zuerst die Kirche als congregatio

[1]) Eine charakteristische Illustration für den unter den mannigfaltigen Vertretern der lutherischen Kirche bestehenden Dissensus giebt auch Wangemann unter der Überschrift: „Ein schönes Traumbild“ (6, S. 371 ff.), wonach der Zusammentritt einer allgemeinen lutherischen Konferenz, welche Wangemann mit regstem Eifer betrieben hatte, daran scheiterte, daß von vornherein eine Übereinstimmung in den Hauptgedanken, besonders betreffs der Lehre von der Kirche nicht erzielt werden konnte.

sanctorum im idealen Sinne, und von den Worten in qua an die Kirche nach Seiten ihrer realen Gestaltung genannt werde. Wangemann begnügt sich aber nicht damit, die Unmöglichkeit solcher Auffassung historisch zu erweisen; im Gegenteil gehören die eingehenden Erörterungen über die einzelnen Begriffe der Definition mit zu den trefflichsten Partieen des Werkes. Der Nachweis, daß der Begriff societas nicht als konkrete Gemeinschaftsform, sondern als „die Zugehörigkeit zur Kirche" verstanden werden muß, daß mit dem consentire nicht an einen kirchenpolitischen Konsensus und mit der unitas ecclesiae nicht an einen kirchenpolitischen Körper gedacht werden kann, daß damit vielmehr das geistliche Band, die Einigkeit des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen allein gemeint sei, ist unwiderleglich von Wangemann geführt. Ebenso klar sind die Erörterungen über das, was zu den traditiones seu ritus aut ceremonias zu rechnen sei. Wangemann kommt zu dem richtigen Resultat, daß das bezeichnete Gebiet alle diejenigen kirchlichen Anordnungen umfaßt, welche in das Gebiet der Kirchenordnungen, des Kirchenregiments und der Agende gehören, welche alle nicht das Wesen der Kirche betreffen, also inbezug auf die Frage nach der Gemeinschaft der Kirche nicht in Betracht gezogen werden können.

Bei der Erörterung von Wort und Sakrament als notae externae verficht Wangemann die Anschauung, daß die Augustana nach Artikel 7 Wort und Sakrament nur als Erkennungszeichen für die reale Existenz der Kirche ansieht und die konstitutive und effektive Bedeutung für das Wesen der Kirche in Abrede stellt. Wir können ihm hierin nicht beitreten. Zwar Artikel 7 enthält nichts, was uns über „das Erkennungszeichen" hinausführt, aber neben Artikel 7 ist doch Artikel 5 und 13 mit in Rechnung zu ziehen, wo die Wirksamkeit der Gnadenmittel zur Mitteilung des heiligen Geistes und zur Erweckung des Glaubens, und darum auch zur Konstituierung der congregatio sanctorum zweifellos schon in der Augustana bezeugt wird. In derselben Linie müssen auch Artikel 9 und 10 in Betracht kommen. In der Verwaltung von Wort und Sakrament liegt ein wesentlicher Faktor der Kirche, wodurch dieselbe auch in die Sichtbarkeit tritt (agnosci potest), so daß schon nach der Augustana sich durchaus

nicht ecclesia proprie sic dicta und large sic dicta mit den Begriffen der ecclesia invisibilis und visibilis decken. Vielmehr kommt schon der ecclesia proprie sic dicta eine wesentliche Sichtbarkeit in der sie mit konstituierenden Faktoren von Wort und Sakrament zu. Wangemanns Entwickelung ist in diesem Punkte auch nicht ohne Widersprüche. Er wehrt entschieden ab, daß die Augustana Wort und Sakrament zu konstitutiven Faktoren der Kirche erhoben habe. Es sei dies vielmehr ein reformierter, speziell calvinischer Gedanke, der aber später in der lutherischen Kirche durch die Konkordienformel Aufnahme gefunden habe (1, S. 31). Dieser Fortbildung der Konkordienformel zollt Wangemann die vollste Anerkennung (1, S. 63), betont aber dabei wieder, daß dieser Fortschritt den Gegensatz zu der reformierten Kirche bezeichne, „in der die eigentliche kirchenbildende Bedeutung der Sakramente nie zum Ausdruck gekommen sei" (S. 66). Ebenso wird Luther in seinem Streit gegen Carlstadt und die Schweizer bereits die klare Erkenntnis von Wort und Sakrament als grundlegenden Faktoren der Kirche zugeschrieben, anderseits aber wieder Kliefoth (Nr. 5, S. 249) getadelt, daß er im Widerspruch mit der Apologie, welche Wort und Sakrament nur als notae externae ecclesiae kenne, diese Gnadenmittel als konstitutive Faktoren seinem Kirchenbegriff einfügt. Dagegen wird wieder anderwärts (Nr. 6, S. 311) die Predigt des Worts und schriftgemäße Verwaltung der Sakramente als k o n s t i t u t i v e Faktoren der Kirche nach Art. VII der Augustana bezeichnet, neben denen das Kirchenregiment als dritter Faktor nicht geltend gemacht werden dürfe.

Bedeutsam ist die eingehende Darlegung der sogen. altlutherischen Bewegungen im d r i t t e n Buch (Nr. 5), zu welchem ein Ergänzungsheft: „Drei preußische Dragonaden" (Nr. 7) tritt, in dem vor allem die Hönigernsche Affaire aus den bisher geheimen, jetzt dem Staatsarchiv überwiesenen Akten eingehend behandelt ist. Der Verfasser bekennt durch einseitig parteiische Geschichtsdarstellung früher ohne Wissen und Wollen zugunsten der separierten Lutheraner das Urteil über die lutherische Kirche in Preußen irre geführt zu haben. „Gott wolle mir in Gnaden vergeben, daß meine frühere geschichtliche Darstellung dazu beigetragen hat, diesem Irrtum Vor-

schub zu leisten. Meine Lebenstage gehen zu Ende, ich sehne mich heraus aus den Kämpfen und aus der Arbeit in die Ruhe, aber mir ist es eine heilige Gewissenssache, das was ich damals versehen habe, wieder gut zu machen, so lange ich noch lebe; ich würde nicht ruhig sterben können, wenn ich's unterließe" (Nr. 3, S. 11). Es ist ein trauriges Bild, das Wangemann in diesen Heften entrollt, wodurch am Schluß die Thatsache konstatiert wird, daß die separiert lutherische Kirche in 14fach verschiedenen Kirchenkörpern in Deutschland existiert, die unter einander auf das heftigste sich befehden. Das Ergänzungsheft zeigt uns die Hönigernsche Dragonade aktenmäßig als ein Ereignis, in dem die Milde, Nachsicht und Gewissenhaftigkeit des frommen Königs Friedrich Wilhelm III. in das hellste Licht tritt. Die Verleumdungen, die sich bis zum heutigen Tage an diese traurige Geschichte knüpfen, sind unzweifelhaft widerlegt. Außerdem behandelt dies Ergänzungsheft eine zweite „Dragonade" in Hermannsdorf, welche in einer vom Evangelischen Bücherverein in Hannover als Traktat verbreiteten Schrift von Bolzberger beschrieben ist, und erweist dieselbe in gebührender Weise als eine vollständig aus der Luft gegriffene Verleumdung. Gern hätten wir dabei aber dem Verfasser die gar nicht hergehörige Parallele am Schluß des betreffenden Heftes erlassen, in der er die Verfolgung des Grafen Wolf von Schönburg um seines lutherischen Glaubens willen durch den damals in den Händen der Philippisten befindlichen Kurfürst August von Sachsen erzählt. Die Gerechtigkeit einer Sache kann nicht dadurch erhöht werden, daß man die vorgekommenen Ungerechtigkeiten in anderen Ländern ihr gegenüberstellt.

Ebenso müssen wir unser Bedenken äußern, daß Wangemann die dogmatischen Ungeheuerlichkeiten Scheibels und die kirchenrechtlichen Utopien Huschkes in so hervorragender Weise betont, daß diese abstrusen Voraussetzungen sogleich allen denen auch zugerechnet werden, welche im Verlaufe der weiteren Kämpfe in die lutherische Freikirche eintraten (S. 36). Wir glauben, daß Namen wie Nagel, Besser u. a. nicht auf diesem Wege zu der Separation gekommen sind und nicht für die Grundideen der beiden genannten Männer verantwortlich gemacht werden können.

Das vierte Buch (Nr. 4) behandelt die Abirrungen der genuin lutherischen Lehre innerhalb der lutherischen Landeskirchen. Dabei hat Wangemann nicht etwa die Landeskirchen selbst, sondern nur einzelne hervorragende Stimmführer derselben, vor allem Löhe, Kliefoth, v. Zezschwitz ins Auge gefaßt. Trefflich ist hierbei der besonders auf historischem Wege geführte Nachweis von der Unhaltbarkeit der Kliefothschen Lehre vom Kirchenregiment als wesentlichem Faktor der Kirche (S. 247 ff.). Hauptsächlich aber ist es v. Zezschwitz, dessen Schrift über die Abendmahlsgemeinschaft Wangemann der eingehendsten Kritik unterwirft. Schreiber dieses ist ja hierbei unmittelbar beteiligt, da seine mannigfach unvollkommene, aber in allen wesentlichen Positionen noch heute von ihm vertretene Schrift über „das Recht und die Pflicht der gastweisen Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft nach dem Bekenntnis der lutherischen Kirche" (Leipzig, Roßberg 1869) die Veranlassung zu v. Zezschwitz' Gegenschrift gewesen ist. Wangemann hat alle wesentlichen Positionen jener Schrift gegenüber v. Zezschwitz in ausführlicher Darlegung verteidigt. Der wesentlichste Punkt ist dabei die Widerlegung der von den bekämpften Stimmführern immer und immer wiederholten Behauptung, die Verweigerung jedweder Abendmahlsgemeinschaft bei dissentierendem dogmatischen Bekenntnis in der Lehre vom Abendmahl gründe sich auf die Thatsache, daß das Abendmahl nach lutherischer Lehre nota confessionis sei. Schon in der genannten Schrift hatte ich darauf hingewiesen, daß das Abendmahl als nota confessionis zu betonen spezifisch zwinglisch sei. Es ist ja eine Thatsache, daß Luther das Abendmahl vor allem als Gnadengabe Gottes ansah, die für sich ganz unabhängig von unserem Glauben ist, während Zwingli dagegen das Abendmahl als Gemeindebekenntnis allein auffaßt. Hier liegen auch die tieferen Gründe für die Betonung der manducatio infidelium seitens Luthers.

Dennoch möchte ich ein Mißverständnis beseitigen, das sowohl durch meine damalige Darstellung, wie auch durch Wangemanns warme Verteidigung und eingehende Begründung dieser Position leicht entstehen kann. Es würde falsch sein, wollte man schon Zwinglis Betonung des Abendmahls als nota confessionis dahin auffassen, als habe er mit der Teilnahme am Sakrament das Bekenntnis zu

der spezifisch reformierten Lehre vom Abendmahl im Unterschiede von Luther verlangen wollen. Zwingli will nichts anderes, als das christliche Bekenntnis zu der von Christo vollbrachten Erlösung hervortreten lassen; die Teilnehmer sollen sich der Kirche gegenüber als Christen (nicht als Zwinglianer) erweisen. Qui huic . . . interest, toti se ecclesiae probat ex eorum esse numero, qui Christo fident [1]).

In diesem Sinne hat ja auch die Augustana das gute Recht des Abendmahls als nota professionis inter homines an zweiter Stelle anerkannt und konnte es auf Grund der Schrift gar nicht anders thun.

Es ist nicht richtig, wenn Wangemann behauptet, Augustana und Apologie verhielten sich der Bezeichnung nota confessionis gegenüber nur abweisend. Gewiß ist aber dem lutherischen Bekenntnis das Sakrament als signum et testimonium voluntatis dei erga nos von viel höherer Bedeutung, weshalb es diese Bezeichnung mit einem magis auszeichnet. Dabei bleibt aber bestehen, und darauf kommt es hier vor allem an, daß auf der Linie Zwinglischer Lehre die einseitige Betonung des Abendmahls als nota confessionis, als Zeugnis des Glaubens der Kirche gegenüber liegt. Je mehr auf die Seite der Aktivität der bekennenden Gemeinde der Schwerpunkt gelegt wird, wie die Schweizer thaten, um so mehr erscheint die Betonung des Abendmahls als nota confessionis vonseiten der neueren Lutheraner als eine dem genuin

[1]) Dies ist die einzige Stelle aus Zwinglis Werken, die von Zezschwitz in seiner Schrift (S. 52) merkwürdigerweise als Beweis gegen meine Behauptung anführt, daß Zwingli das Abendmahl als nota confessionis ansehe. Noch überraschender ist aber der darauf folgende Kommentar zu dieser Stelle, der dieselbe in ihr striktes Gegenteil verkehrend, also lautet: „Hier (in obiger Stelle) handelt es sich also um ein Bekenntnis Gott (?!) gegenüber, allgemein christlicher Art, . . Wir dagegen reden von einem Bekenntnisakt, der vor Menschen resp. der Kirche gegenüber Zeugnis giebt, zu welcher Bekenntnisgemeinschaft man sich hielt und haben dies als lutherische Anschauung . . . begründet. Was hat nun das mit einander gemein, und wie soll man es nennen, wenn jemand es unternimmt, wegen des letzten Begriffes einen Lutheraner Zwinglischer Anschauung zu zeihen“. Wir erwidern: Wie soll man solche Verkehrung des klaren Wortsinnes in sein direktes Gegenteil nennen?

Lutherischen absolut fremde einseitige Ausbildung und verhängnisvolle Übertreibung des Zwinglischen Grundgedankens und fällt deutlich und klar unter das Gericht der Apologie, die da schreibt von den „fürwitzigen Gelehrten“, die da meinen, das Abendmahl sei um deswillen eingesetzt, „daß es sei eine Losung und Zeichen eines Ordens, wie die Mönchskappen ihrer Orden Zeichen und Unterschied sein“ (R. 267, 68).

Von weittragender Bedeutung aber erscheint es, daß Wangemann offen bekennt, die früher von ihm und von den lutherischen Vereinen innerhalb der preußischen Landeskirche festgehaltene Position, daß das Abendmahl nota confessionis im Sinne des lutherischen Sonderbekenntnisses sei, fallen lassen zu müssen, als unvereinbar mit der lutherischen Grundanschauung.

Wenn der in Buch 3 und 4 geübten Kritik meist die gesunde lutherische Lehre sich einen Ausdruck giebt [1]), wobei wir nur die Schärfe der Polemik beklagen müssen, so können wir dem Verfasser in den positiven Darlegungen, die er im 5. Buch (Nr. 5) als „Bauplan und Bausteine für die leibliche Ausgestaltung der Una sancta“ giebt, nicht in allen Stücken folgen. Hier, glauben wir, ist der Verfasser selbst in vielen und wesentlichen Punkten von der genuin lutherischen Lehre abgewichen.

Diese unsere Ausstellung erstreckt sich zunächst auf Wangemanns Lehre vom Abendmahl. Wangemann betont als Gegensatz der lutherischen Lehre zu derjenigen Calvins, daß dieser (wie Wangemann durch gesperrten und fetten Druck bedeutungsvoll hervorhebt) leugnet, „daß durch das Sakrament ein mehres oder anderes geschenkt werde, als was durch das Wort dargeboten und im Glauben ergriffen wird“, (S. 146) während nach lutherischer Lehre im Abendmahl ein anderes gegeben und gewirkt werde, als durch das Wort. Gegen diese letztere Behauptung steht entschieden der lutherische Grundsatz, der auch in der Apologie seinen bekenntnismäßigen Ausdruck gefunden hat: „idem est effectus verbi et sacramenti“ (R. 201). Dieser

[1]) Der strengen Kritik, welche Wangemann an dem in der sächsischen Landeskirche üblichen Amtsgelöbnis, welches den früheren Amtseid ersetzt hat, ausübt (4, S. 321 ff.), können wir allerdings in keiner Weise beipflichten.

Grundsatz liegt auch Luthers Sakramentslehre zugrunde (vgl. z. B. Erl. Ausgb. 29, S. 345. 1², S. 306 u. oft). Die Heilsgabe des Abendmahls ist nicht Leib und Blut Christi, sondern die durch die Darreichung von Leib und Blut Christi uns vermittelte Vergebung der Sünden, die auch im Wort uns angeboten wird. „Es verhielt sich mit nichten so", sagt Harleß [1]) durchaus richtig, „daß das, was im Sakrament des heiligen Abendmahls gereicht wird, bloß in diesem und durch dieses dargeboten wird. Es ist vielmehr ein und dasselbe, was im Sakrament und was im Verheißungsworte des Menschensohnes, dort unter der Bedingung der ihm zu weihenden Elemente, hier unter der Bedingung des ihm durch den Glauben geweihten Herzens durch den erhöhten und verklärten Herrn zu eigen gegeben wird. Es ist auch kein Unterschied gradweiser, größerer und geringerer Fülle, oder wie sonst einem solchen, an sich undenkbaren Unterschied fassen und formulieren wollte"; und Harnack sagt ebenda [2]): „Wir sehen, wie sehr auch unser kirchliches Bekenntnis von der Anschauung beherrscht ist, daß uns durch die einzelnen Gnadenmittel nicht spezifisch verschiedene Gnadengüter mitgeteilt werden, sondern daß sie alle, wenn auch auf verschiedene Weise, dieselbe Gnade mit demselben Gnadenzweck und derselben Gnadenwirkung vermitteln."

Wohl hat Luther an einzelnen Stellen [3]) eine spezifische Wirkung des Abendmahls auch auf das leibliche Leben der Christen ausgesprochen, ohne daß jedoch diese gelegentlichen Äußerungen einen Einfluß auf seine Theologie ausgeübt haben. Wenn aber Wangemann von einer leiblichen, ja selbst natürlichen Wirkung des Sakramentes im Gegensatz zu und im Unterschied von der bloß geistlichen Wirkung des Wortes und Glaubens spricht (Nr. 1, S. 54), wenn er auf diese spezifisch von der Wirkung des Wortes unterschiedene geistleibliche Wirkung des Sakraments vor allem die Lehre von der Una sancta, als durch die Selbstmitteilung des Leibes Christi im Abendmahl gewirkt, auferbaut, wenn er Luthers

[1]) Harleß und Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1869. S. 52.

[2]) S. 135 f.; vgl. Form. Conc. (R. p. 746).

[3]) Thomasius hat sie in der Dogmengeschichte II, 347 ff. zusammengestellt.

Lehre vom Abendmahl nach einzelnen Äußerungen von diesem Punkte aus entfaltet, so wird dadurch das wesentlich Lutherische verrückt. Zwar sucht Wangemann seine Anschauung vom Abendmahl auch aus den lutherischen Symbolen zu begründen, wenn er auch „die unleugbare Thatsache" konstatieren muß, „daß in den symbolischen Büchern die gemeindebildende und kirchenbildende Bedeutung des Sakramentes hinter der eines persönlichen Gnadenmittels für das geängstete Herz zurücktritt" (Nr. 5, S. 85). Wangemann beruft sich indes zum Erweis, daß die Symbole die geistleibliche Wirkung des Abendmahls lehren, auf die in der Apologie Art. X citierte Stelle des Cyrill von Alexandrien, die mit den Worten schließt: „nonne corporaliter quoque facit, communicatione carnis Christi, Christum in nobis habitare?" sowie die andere Stelle, die von einer participatio naturalis spricht. Aber er übersieht, daß die ganze Stelle dort ausdrücklich nur zum Beweis dafür angeführt wird, daß daselbst gelehrt werde: „Christum nobis corporaliter exhiberi in coena." Der Ausdruck participatio naturalis darf doch so wenig für sich allein gepreßt werden, als der andere neben Cyrill citierte Ausspruch des Vulgarius (Theophylakt): „panem non tantum figuram esse sed vere in carnem mutari." Könnte man doch sonst auf Grund dieser letzteren Stelle ebenso gut behaupten, die Apologie lehre die Transsubstantiation. Wenn aber Wangemann den Satz aufstellt, es müßten für die Abendmahlslehre die Reste der früheren griechischen patristischen Zeit (Cyrill und Hilarius) wieder gewonnen werden, die der lutherischen Lehre im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen seien, anderseits aber an derselben Stelle bekennt, daß diese Gedanken in den späteren (?) Schriften Luthers und in den symbolischen Büchern (!) durchaus zurücktreten (Nr. 5, S. 89f. 170), so erscheint die angebliche „Lücke", die in dieser Einseitigkeit der lutherischen Kirche liegen soll, doch vielmehr auf eine prinzipielle andere Auffassung der Sakramentslehre hinzuweisen.

Damit wollen wir die Bedeutung des Abendmahls als gemeinschaftsbildend nach lutherischer Lehre durchaus nicht in Abrede stellen. Dies folgt vielmehr aus der genuin lutherischen Lehre mit innerer Notwendigkeit und wird stets von Luther betont als communio.

Nur darf man dieses Moment nicht losgelöst von der eigentlichen Bedeutung des Abendmahls als Gnadenmittel zum Ausgangspunkt nehmen und nicht auf das leibliche Leben gründen [1]).

Von besonderer Bedeutung erscheint es, daß Wangemann mit Recht betont, Luther habe sich in die Lehre von der Ubiquität und andere Versuche, den Irrlehrern durch dogmatische Ausdrücke den Weg zu verlegen, allezeit nur ungern und mit Widerstreben hineinnötigen lassen (Nr. 5, S. 169). Je mehr gerade in unserer Zeit vielfach das Dogma von der Ubiquität des Leibes Christi als das spezifisch lutherische Dogma allein gepriesen wird, während es für Luther nur ein bei der Abendmahlslehre sich ihm nahelegender dogmatischer Hilfssatz war, um so wichtiger ist es, daß gerade Wangemann vor der einseitigen Betonung dieses Punktes warnt.

Dagegen können wir wieder Wangemann in seiner Darlegung der Lehre Luthers vom allgemeinen Priestertum und vom geistlichen Amt durchaus nicht beistimmen. Wenn Wangemann sagt, das Bild, welches Luther vom allgemeinen Priestertum entwerfe, entbehre der scharfen Grenze, und behauptet, Luther habe bis zu den Bauernkriegen jedem einzelnen Laien als durch die Taufe geborenem Priester das Botschafteramt zuerkannt, habe aber dann fast wider Willen auf äußerliche Ordnungen zurückgreifen müssen, so müssen wir die Konsequenz und Klarheit der Lehre Luthers vom allgemeinen Priestertum und seinem Verhältnis zum geistlichen Amt entschieden festhalten. Ich habe dies in der Schrift: „Luther und die Ordination“ (Wittenberg bei Herrosé, 1883, S. 307) eingehend erörtert und kann darum auf den dortigen Nachweis mich beziehen: Wangemanns Behauptung, daß Luther das Amt nur in der früheren Zeit aus der christlichen Gemeinde ordnungsmäßig erwachsen lasse, später aber die unmittelbare göttliche Stiftung des Amtes im Unterschied von der Gemeinde betone, und dabei im Gegensatz zu seiner früheren Lehre die Amtsträger nicht mehr im Namen und anstatt der Gemeinde ihr Amt führen lasse, ist nicht richtig. Gerade an der Stelle, die Wangemann S. 197 zum Erweis citiert, heißt es in der von ihm weggelassenen Fortsetzung: „Denn solch Amt ist

---

[1]) Vgl. das Nähere in meiner Schrift über Abendmahlsgemeinschaft S. 22 ff.

nicht mehr denn ein öffentlicher Dienst, so etwan einem befohlen wird von der ganzen Gemeinde, welche alle Priester sind" und „darum muß man etliche dazu auswählen und ordnen, so zu predigen geschickt . . . item so die Sakramente von wegen der Gemeinde handeln, damit man wisse, wo da getauft worden sei und alles ordentlich zugehe."

Auch Wangemann läßt sich, wie Kliefoth und Stahl, durch Äußerungen Luthers täuschen, in denen derselbe die göttliche Einsetzung des Amtes betont, als wenn er damit seine Anschauung, daß ordnungsmäßig aus der Gemeinde das Amt erwachse, verlassen habe. Niemals hat Luther beides in irgendwelchem Gegensatz zu einander stehend angesehen. Gerade in dem durch ordnungsmäßiges Handeln der Menschen erwachsenden geistlichen Amte vollzieht sich die Einsetzung des Amtes durch Gott und Christus. Luther begründet ausdrücklich den Grundsatz, daß die Pfarrherren nicht im Namen der Kirche, sondern „aus Einsetzung Christi" das Amt verwalten mit den Worten: „Denn der Haufe ganz kann solches nicht thun, sondern müssen's einem befehlen und lassen befohlen sein" (Erl. 25, S. 364). Darum geschieht die vocatio zum geistlichen Amt stets „durch Menschen und gleichwohl auch von Gott" (Erl. 15, S. 5), „durch Menschen und doch auch von Gott bestätiget" (35, 59). Es ist gesund lutherische Auffassung, den menschlichen und göttlichen Faktor nicht zu scheiden. Wenn Menschen nach Gottes Willen handeln, dann vollzieht sich Gottes Institution. Die Stiftung des geistlichen Amtes ist nicht ein einzelner Akt Christi, wie die Einsetzung der Taufe oder des Abendmahls, sondern ist nach Luthers Auffassung unmittelbar mit der durch Christus vollbrachten Erlösung für die geordnete Gemeinde von selbst gegeben. „Gott hat den geistlichen Stand selbst eingesetzt mit seinem eigenen Blut und Tode" (Erl. Ausg. 20, S. 10).

Mit großer Entschiedenheit vertritt Wangemann die Wiederaufrichtung des Bischofsamtes innerhalb der evangelischen Kirche und die Gewährung eines kanonischen Rechtes an dieselbe. Er beklagt dabei das Festhalten Luthers an seinem „spiritualistischen" Kirchenbegriff, der allerdings richtig und biblisch (!) die eigentlich wahre Kirche sei, aber eine Einseitigkeit enthalte, die ihre Ergän-

zung finden müsse, da die Kirche nach der andern Seite eine leibliche sein müsse, die in weltlichen Formen und Ordnungen verfaßt wird. Es fällt schwer, diese Klage mit dem in Buch 1 über Augustana VII Entwickelten in Einklang zu bringen, wo der von Wangemann „spiritualistisch" genannte Kirchenbegriff mit aller Entschiedenheit als der einzig richtige vertreten wird. Wir müssen es verneinen, daß der Kirchenbegriff Luthers und der Augustana spiritualistisch ist und der Ergänzung bedürfe; der Fehler liegt auf Wangemanns Seite, der, wie wir oben entwickelten, die wesentliche Sichtbarkeit der Kirche durch die konstitutiven Faktoren Wort und Sakrament nicht beachtet hat. In dieser wesentlichen Sichtbarkeit, diesen konstitutiven Gnadenmitteln und ihrer Verwaltung ist aber die Notwendigkeit einer äußeren Organisation, die in dem Gnadenmittelamt ihren Quellpunkt hat, schon gegeben und braucht nicht als Ergänzung noch hinzugebracht zu werden. Eine andere Frage aber ist, ob Luther die Aufrichtung eines evangelischen selbständigen Bischofamtes im Unterschied von dem einen Gnadenmittelamt, wie Wangemann meint (Nr. 5, S. 208) ersehnt hat. Man kann gewiß viele Aussprüche Luthers nach dieser Richtung anführen, in denen er den Segen des rechten Bischofsamtes betont. Schwer aber fällt doch ins Gewicht, daß der Übertritt der beiden preußischen Bischöfe im Jahre 1524 durchaus nicht zu der bischöflichen Verfassung führte. Die Stellung der Bischöfe in Preußen wurde wesentlich die Stellung von Superintendenten, und die bischöfliche Gerichtsbarkeit ging später an die Konsistorien über, während der Landesherr das Summepiskopat wie anderwärts besaß. Auch die „Wittenbergische Reformation" vom Jahre 1545 enthält durchaus nicht, wie man es oft darstellt, wie auch Wangemann es ansieht, die lebhafte Anerkenntnis von dem dringenden Bedürfnis einer eigenen bischöflichen Ordnung innerhalb der evangelischen Kirche, da darin nicht von irgendeinem eigenen zweckmäßigen Aufbau der evangelischen Kirche, sondern nur von dem Wiedereintritt der evangelischen Gemeinden in den von Bischöfen regierten Organismus der bisherigen Kirche gehandelt wird [1]).

[1]) Vgl. Köstlin, Martin Luther II, 611 (2. Aufl.).

Von ganz besonderer Bedeutung ist das als Grundlage für das sechste Buch bezeichnete Ergänzungsheft Nr. 9, zu dem das sechste Buch selbst nur die eng sich anschließende Fortsetzung bildet. Sehr wertvoll ist es, daß Wangemann die Geheimen Königlichen Kabinettsakten und den Altensteinschen handschriftlichen Nachlaß ausnutzen konnte. Die Geschichte der Agende und der Union erhält hier interessante Aufschlüsse, insonderheit tritt der persönliche Anteil, den der König an der Herstellung der Agende gehabt hat in ein ganz besonderes und wirklich überraschendes Licht, das uns in die selbständigen liturgischen Studien des Königs hineinblicken läßt. Aber unseres Erachtens thut der Verfasser zu viel, wenn er, bis auf die eine Ausstellung, daß der König die „referierende" Spendeformel in der Agende hartnäckig festhielt, alle Maßnahmen des Königs rechtfertigt und die Ausübung des liturgischen Rechts seitens des Königs im vollen Umfang durchaus verteidigt. Die Gegnerschaft Wangemanns gegen Schleiermacher, dessen Opposition von seinen reformierten Prinzipien aus Wangemann nicht genügend in ihrem Rechte anerkennt, hat zu einer fast ausnahmslosen Billigung aller Vorgänge in Sachen der Agende und Union geführt. Wenn aber gar Wangemann am Schluß der Entwickelung sagt (Nr. 9, S. 436): „Die Römischen und Evangelischen haben ihre heiligen Örter, nach welchen sie wallfahrten. Die Römischen haben ihre wunderthätigen Bilder und Wasser, die Evangelischen in Preußen haben vor andern (?! welche andern?) zwei Orte", und sodann als diese zwei Orte das Fenster der Arbeitsstube Kaiser Wilhelms in Berlin und die Grabstätte Friedrich Wilhelm III. in Charlottenburg bezeichnet, so muß jeder evangelische Christ und gute Patriot gegen eine derartige Parallelisierung entschieden protestieren. Daß der Einführung der Agende wie der Union manches Menschliche beigemischt war, daß das einseitige Vorgehen des Königs als summus episcopus, wie der Staatsbehörden, die doch den König berieten, nach kirchlichen Grundsätzen nicht vertreten werden kann, wird auch auf Grund des Wangemannschen Buches wohl niemand leicht in Abrede stellen, der nicht den Territorialismus vertritt, wenn auch viele Verleumdungen durch die Kabinettsakten sich als das, was sie sind, erwiesen haben. Daß der König nur ein ihm zu-

stehendes formelles Recht ausgeübt hat, wird niemand bestreiten können, aber eine andere Frage ist, ob das innere materielle Recht der Kirche nicht durch eine derartige Ausübung des Summepiskopats gefährdet und verletzt werden mußte. Jedenfalls ist es inkonsequent, wenn Wangemann wohl das Vorgehen des Königs durchaus verteidigt, aber sein Festhalten an der „referierenden" Spendeformel als unberechtigt bekämpft. Nimmermehr darf Einverständnis mit einzelnen Maßnahmen oder Abneigung gegen andere der Maßstab werden, nach dem die materielle Rechtmäßigkeit des Verfahrens geprüft wird (vgl. z. B. Nr. 6, S. 473 die Unterscheidungen wahrer und falscher Union).

Auf die Darlegungen über die weiteren Entwickelungen innerhalb der preußischen Landeskirche in Buch 6 können wir im einzelnen nicht näher eingehen. Sie sind lebendig und anziehend geschrieben, weil der Verfasser selbst die Zeit durchlebt hat. Nur möchten wir bemerken: So wenig wir die utopischen Pläne des Generalsuperintendenten Hoffmann, welche in seiner Schrift: „Deutschland einst und jetzt im Lichte des Wortes Gottes" ausgeführt wurden, vertreten oder rechtfertigen können, und so gewiß wir glauben, daß Dorners kirchenpolitische Grundsätze vielfach zu sehr aus der Theorie und ohne genügende Rücksicht auf die historisch berechtigten konfessionellen Eigentümlichkeiten der Kirchenkreise innerhalb der preußischen Landeskirche geflossen sind, so ist die Beurteilung beider Männer bei Wangemann doch zu sehr beeinflußt durch die ausgeprägte kirchenpolitische Gegnerschaft des Verfassers. Die Parallele mit dem Kryptocalvinismus (Nr. 6, S. 591) ist durchaus unzutreffend. Darin liegt zunächst kein Vorwurf. Schwerlich wird jemand eine objektive Beurteilung einer Zeit gewinnen, in der er selbst als thätiges Mitglied einer ausgeprägten Partei kämpfend gestanden hat. Ganz offenbar täuscht sich Wangemann über sich selbst, wenn er noch heute sein Auftreten auf der sogen. Oktoberkonferenz im Jahre 1871 durchaus verteidigt. Wer die damals gehaltene Rede liest, wird den Eindruck gewinnen, daß der Verfasser der „Una sancta" so nicht mehr reden könnte. Daß damals das Ziel der Rede Brückners, eine Konföderation der verschiedenen evangelischen Landeskirchen zu gewinnen von vornherein aussichtslos

ward, war die Folge des Eindrucks, den Wangemanns Rede durchaus auf jeden Hörer hervorbrachte. Heute vertritt in warmer Weise Wangemann genau diese Vorschläge der Oktoberkonferenz, sogar mit dem Ausblick auf eine wirklich einheitliche deutsche evangelische Kirche (Nr. 6, S. 486 f.)

Wenn wir zuletzt auf die Forderungen blicken, die Wangemann unter den gegenwärtigen Verhältnissen für die Landeskirche geltend macht (vgl. Nr. 6, S. 450. 478 f.), so sind es im wesentlichen diejenigen der lutherischen Vereine und der konfessionellen Partei innerhalb der preußischen Landeskirche. Aber — und das ist das Wichtige — sie sind sämtlich durch die vorausgehenden Erörterungen des gesamten Werks nur unter den Gesichtspunkt der *εὐταξία* gefordert, sind also alle durchaus nicht Lebens- und Gewissensfragen der Lutheraner als solcher innerhalb der preußischen Landeskirche. Insbesondere sagt Wangemann ausdrücklich: „Die Lutheraner in Preußen haben, soviel ich weiß, nie die Organisation als eine Sache des Dogma und des Gewissens, sondern nur genau ihren Bekenntnissen entsprechend als *εὐταξία* gefordert“ (Nr. 6, S. 396 Anm.) Damit steht allerdings die bisherige Fassung des dritten der von den lutherischen Vereinen festgehaltenen Grundsätze (S. 312) in Widerspruch. Derselbe lautet: „Das konfessionelle Recht der lutherischen Gemeinden fordert zu seiner Wahrung eine konfessionelle Kirchenverfassung. Wir begehren demnach die Anerkennung und Durchführung des evangelisch lutherischen Bekenntnisses in Kultus, Gemeindeordnung und Regiment.“ Wenn die Wahrung des konfessionellen Rechtes der Gemeinden entschieden eine Gewissenspflicht ist, die Wangemann doch als solche nicht leugnen wird, zu dieser Wahrung aber (also nicht bloß als logische Konsequenz) eine konfessionelle Kirchenverfassung als nötig gefordert wird, so weiß ich nicht, wie man dem Dilemma entgehen kann, daß den lutherischen Vereinen Preußens die gesonderte Gestaltung der lutherischen Kirchenverfassung für die lutherischen Gemeinden der Landeskirche im Unterschiede von den unierten und reformierten nicht eine Gewissenssache gewesen ist. Jedenfalls ist die ganze Frage jetzt von Wangemann ausdrücklich auf das Gebiet der *εὐταξία* verwiesen, und wenn Wangemann,

wie er berichtet, mit Abfassung eines den veränderten Zeitumständen entsprechenden neuen Programms für die Aufgaben der lutherischen Vereine beauftragt ist (Nr. 6, S. 582), und die Anschauungen Wangemanns, die er in der Una Sancta entwickelt, wie es scheint, innerhalb der konfessionellen Kreise Preußens lebhafte Anerkennung gefunden haben, so ist dem bisherigen heftigen Streit die scharfe Spitze genommen.

Ein Punkt ist es allerdings, den Wangemann als einen brennenden Notstand innerhalb der preußischen Landeskirche bezeichnet und der baldigst praktisch in Angriff genommen werden müsse. Er meint die Freigebung der „bekennenden“ Spendeformel, wie er sie nennt. Diese Forderung ist für Wangemann eine Sache des Dogma und des Gewissens (vgl. besonders Nr. 6, S. 480 ff.) Um so mehr müssen wir zuletzt noch auf dieselbe eingehen, da sie thatsächlich mit der bevorstehenden Revision der Agende ihre endgültige Entscheidung finden muß. Je tiefer die Wunden sind, welche der traurige Streit über die Spendeformel der Landeskirche geschlagen hat, um so wichtiger ist die Verständigung über diese Frage für unsere Zeit.

Was ist die Bedeutung der sogen. lutherischen Spendeformel, speziell, was ist ihre Bedeutung innerhalb der lutherischen Kirche? [1]) Wangemann sieht sie als ein Bekenntnis an, in der die spezifisch lutherische Lehre des Abendmahls sich einen Ausdruck giebt. Wir wollen es unerörtert lassen, ob nicht mit Recht Wangemann der Einwand gemacht werden könnte: „So wird also doch wieder das Abendmahl durch die ihm wesentliche konfessionelle Spendeformel zur nota confessionis, was im Buch 4 heftig bekämpft ist.“ Jedenfalls aber wird der Spendeformel eine Bedeutung beigelegt, die sie innerhalb der lutherischen Kirche ebenso wenig als in der alten Kirche gehabt hat.

Es ist vor allem zu konstatieren, daß die Spendeformel weder von Luther, noch von Bugenhagen, der uns die klassischen lutherischen Agenden gegeben hat, als ein integrierender Bestandteil der Abendmahlsfeier angesehen worden ist. Luther hat die Spende-

[1]) Vgl. meine Schrift über Abendmahlsgemeinschaft S. 30 ff.

formel, die unrechtmäßigerweise den Namen „lutherisch“ trägt, gar nicht gekannt. Er hatte nur die Formel der Messe: Corpus (sanguis) Jesu Christi custodiat animam meam (tuam) in vitam aeternam. In seiner Formula missae erwähnt er die letztere. Nachdem er dort von dem Gebet, das in der Messe vor der sumptio steht, gesagt hat: quod si orationem illam ante sumptionem orare voluerit, non male orabit, fährt er fort: Item et illam (sc. orationem): Corpus Domini etc. custudiat animam tuam in vitam aeternam. Damit bezeichnet er die Spendeformel als ein „Gebet“, das wohl gebraucht werden kann, aber nicht wesentlich zur Feier ist. In der „deutschen Messe“ hat er keine Spendeformel. Die Bugenhagenschen Agenden haben sämtlich keine Distributionsformel. Die alte dänische Kirchenordnung schreibt vor: accipientibus panem et calicem nihil dicatur, quia omnibus publice dictum est ante in consecratione Christi. In der Schleswig-Holsteinschen Agende von 1542 heißt es ausdrücklich: „Wenn man das Sakrament austeilt, soll man den Kommunikanten, so das Brot und Kelch empfangen, nichts sagen, denn zuvor ist es insgemein gesagt mit den Worten und Befehlen Christi in ihre Ohren. Das kann man nachmals nicht besser machen.“ Ganz ebenso lautet es in der Braunschweiger Kirchenordnung von 1543 und der Hildesheimer von 1544, welche ebenfalls Bugenhagen zum Verfasser haben [1]).

---

[1]) Vgl. König, Bibliotheca agendorum 1726, S. 46. Dieses Werk von König hat Friedrich Wilhelm III. bei Ausarbeitung der Agende auch benutzt, wie sich aus Wangemann Nr. 9, S. 52 ergiebt. Das an der genannten Stelle von Friedrich Wilhelm in seiner Erörterung nicht ausgeschriebene Citat der Braunschweiger Agende, dessen Ausfall Wangemann bedauert, ist demnach dies oben gegebene. Fälschlich ist aber dort vom König Friedrich Wilhelm die Agende von 1563 statt der von 1543 bezeichnet. Es beruht dies auf einer irrtümlichen Auffassung des Passus in Königs Bibliotheca, wo allerdings vorher auch die Agende von 1563 kurz erwähnt wird, während das Citat entschieden aus der Kirchenorduung von 1543 angeführt wird, über welche allein der ganze Passus handelt. — Befremdend ist es, daß Richter in seiner bekannten Sammlung Evangelischer Kirchenordnungen weder in der Schleswig-Holsteiner, noch Braunschweiger noch Hildesheimer Kirchenordnung, die er alle drei im Auszug mitteilt, diesen wichtigen Passus mit aufgenommen hat. Vgl. aber außer König

Noch im Jahre 1616 und 1619 sprechen zwei Gutachten der Wittenberger theologischen Fakultät auf ergangene Anfrage sich dahin aus, daß die Anwendung der Spendeformel kein integrierender Teil der Abendmahlsfeier sei, wohl aber zum Wohlstand und zur Erbauung der einzelnen sehr dienlich sein könne, wenn die Austeilung nicht bloß eine stumme Handlung sei. Das zweite Gutachten kennt noch lutherische Kirchen, in denen keine Spendeformel gebraucht wird [1]. Andere Agenden geben formulierte Spendeformeln [2].

Die Bedeutung aber, die die lutherische Kirche der Spendeformel beigelegt hat, bestand darin, daß sie die Applikation des Sakraments an den Einzelnen ausdrücken solle, weshalb wir meistens auch in den Spendeformeln den Singular: Nimm hin und iß 2c. finden. Die Württemberger Kirchenordnung vom Jahre 1553 schreibt vor: Wiewohl nun beides, Brot und Wein, was zu dem gegenwärtigen Nachtmahl gebraucht wird, durch die Stiftung Christi, so vorher in der Ermahnung und hernach insonderheit verlesen genugsam gereichet ist und es derhalben nicht wieder sonderlicher Worte mehr bedarf, so mag der Kirchendiener zu mehrerer Erinnerung in Darreichung des Leibes und Blutes Christi zu einem Jeglichen ungefähr folgende Worte sprechen: Nimm hin und iß, das ist der Leib Christi, der für dich gegeben ist [3]. Das oben erwähnte Gutachten der Wittenberger Fakultät von 1616, nennt die Spendeformel, die sie nicht für wesentlich zur Feier hält, „eine Applikation bei einem jeden Individuo zu mehrerer Erinnerung und Stärkung aller Schwachgläubigen und zu mehreren Trost"; und das andere genannte Gutachten von 1619 sagt, der Spendeformel Zweck sei, „daß man

---

den Abdruck der Braunschweiger Kirchenordnung bei Hortleder, Handlungen von den Ursachen des teutschen Krieges (I, 1722), ferner: König, Casus consc. p. 575. Kliefoth (Liturg. Abh. VIII, 123), und besonders Kawerau, Zur Geschichte der luth. Spendeformeln in Zeitschr. für luth. Kirche und Theol. 1870.

[1] Dedeken, Thesaurus decisionum I, 577 sqq.

[2] Zusammengestellt sind 12 verschiedene in den lutherischen Agenden vorkommende Formeln bei Höfling, Urkundenbuch, S. 124 ff., zu denen Kliefoth, Liturg. Abh. VIII, 124 ff. noch IX hinzufügt.

[3] Richter, Kirchenordnungen II, 137.

jeden Kommunikanten des Herrn Christi Wohlthaten, auch dieses Sakramentes Nutz und Wirkung absonderlich erinnert werde".

Wangemann leitet die Gegnerschaft des Königs gegen die deklarative Spendeformel ab aus der falschen ihm vorgespiegelten Auffassung, als sei dieselbe nur eine Ausgeburt des Hasses der Lutheraner gegen die Kryptocalvinisten (Nr. 6, S. 185) und in der That bekunden die eigenhändigen Notizen des Königs die Richtigkeit dieser Ansicht Wangemanns (Nr. 6, S. 51 ff.) Die Auffassung des Königs, als sei die Spendeformel: Nehmet hin und esset ꝛc. aus Haß und Verfolgungssucht gegen die Kryptocalvinisten erfunden, ist nicht zu halten, aber Thatsache ist es doch — und dies beachtet Wangemann als den wahren Kern dieser Auffassung nicht —, daß im Verlauf der kryptocalvinistischen Streitigkeiten diese deklarative Spendeformel zur spezifischen Formel der lutherischen Kirche und zum wesentlichen Bekenntnis lutherischer Lehre erst gemacht worden ist. So entscheidet die Leipziger Fakultät in einem Gutachten, dem die Jahreszahl fehlt, das sich aber deutlich als aus der Zeit des Kryptocalvinismus entstandenes kundthut, um die Calvinisten zu separieren, genüge nicht mehr die Formel: das Blut Jesu Christi, für eure Sünden vergossen, stärke und erhalte euch im wahren Glauben, sondern es müßte fortan gesagt werden: Nehmet hin und esset, das ist ꝛc. [1]) Zu diesem Zwecke allein wird sie in manchen Agenden noch durch den Zusatz: Das ist der wahre Leib verstärkt [2]). Im Jahre 1627 versuchte Hunnius in langen Kämpfen in Lübeck, wo bis dahin noch keine Distributionsformel überhaupt im Gebrauch gewesen war, die deklarative Spendeformel mit der Erweiterung der „wahre" Leib einzuführen, drang aber damals nicht durch. Erst im Jahre 1647 gelang es in Lübeck wie in Rostock [3]).

Somit bleibt ganz gewiß als historische Thatsache bestehen, daß einer durchaus sachgemäßen und wenn auch nicht von Luther und Bugenhagen, so doch frühzeitig von der lutherischen Kirche in Ge-

---

1) Dedeken l. c. I, 578.
2) Vgl. Kahnis, Dogmatik III, 511.
3) Kliefoth a. a. O.

brauch genommenen Spendeformel wider ihre ursprüngliche Tendenz eine Applikation an den Einzelnen zu sein, der Sinn eines konfessionell lutherischen Bekenntnisses zur Abhaltung Irrgläubiger untergelegt wird.

Wie verhält es sich nun mit der Spendeformel der preußischen Agende? Sehen wir zunächst ab von ihrer Tendenz, die ihr als Unionsformel beigelegt wurde, so wird niemand sie in ihrem Wortlaute als unpassend bezeichnen können. Auch Wangemann verwirft sie keineswegs (Nr. 6, S. 481). Sie heißt mit Unrecht die referierende Spendeformel, wie Nitzsch gut nachgewiesen hat [1]), denn sie bezeugt die Gegenwart des Herrn, der zu den Kommunikanten spricht: Nehmet hin 2c. Bugenhagen, der, wie wir sahen, die Anwendung jeder Spendeformel für unnötig hält, weil die Gemeinde Christi Wort aus den Konsekrationsworten schon in ihren Ohren habe und man es nicht besser machen könne, würde gegen die betr. Spendeformel der preußischen Landeskirche am wenigsten etwas einwenden können, weil sie eben ganz unverändert diese „nicht besser zu machenden“ Worte als in diesem Augenblick von Christo zu den Kommunikanten gesprochen darbietet.

Aber allerdings kommt bei der Beurteilung ihrer Einführung durch die preußische Agende die Tendenz in Betracht, die ihr als agendarische Unionsformel untergelegt wurde, genau so wie jener früher besprochenen Formel eine konfessionell lutherische Tendenz beigelegt wurde, die sie an und für sich nicht gehabt hatte. Beide durchaus unanstößigen Formeln bekommen sofort einen anderen Charakter, und die unbefangene Anwendung der einen oder der anderen wird geschädigt, sobald sie zum Schibolet irgendwelcher Sondertendenz, dort der Konfession, hier der Union gemacht würden.

Wir leben nicht mehr in der Zeit der Einführung der Union. Im Laufe der fast siebzig Jahre hat sich eine Observanz betreffs der Spendeformel in den verschiedenen Gemeinden gebildet, welche kirchenregimentlich geschützt ist. Unterm 7. Juli 1857 ist vom evangelischen Oberkirchenrat eine Zirkularverfügung erlassen, welche neben andern berechtigten Abweichungen von der Agende außer der agen-

---

1) Prakt. Th. § 360.

darischen noch folgende Spendeformeln als gleichberechtigt bezeichnet: 1) die sogen. „lutherische“ Spendeformel mit mehreren Varianten; 2) die Spendeformel der römischen Messe, welche Luther gebraucht hat; 3) für die Gemeinden reformierten Bekenntnisses, die daselbst übliche Formel 1 Kor. 10, 16. Mit dieser „Gleichberechtigung“ ist aber nicht der beliebige Gebrauch freigegeben. Würde da doch sofort wieder der Streit in den Gemeinden entbrannt sein. Vielmehr wird überall der status quo festgehalten, die Vertauschung der agendarischen Spendeformel mit einer der genannten gleichberechtigten ist an die Genehmigung des Konsistoriums gebunden, welches sorgfältigst zu prüfen hat.

Wie wird sich nun die Revision der Agende hierzu zu stellen haben? Der Oberkirchenrat hat in dem Proponendum, welches betreffs der Agendenrevision im Jahre 1881 den Provinzialsynoden zuging, es ausgesprochen: „Wir können es nicht für bedenklich erachten, dem uns ausgesprochenen Wunsche zu genügen und die genehmigten Parallelformulare zur agendarischen Spendeformel als solche und an geeignetem Orte in der Agende mit zum Abdruck zu bringen.“

Wo aber ist der geeignete Ort? Etwa im Anhang oder in der Anmerkung unter dem Text? Wir würden es geradezu als verhängnisvoll ansehen müssen, wenn nicht den vom Oberkirchenrat ausdrücklich als „gleichberechtigt“ bezeichneten Spendeformeln der ihnen als solcher gebührende Platz im Text der Agende gegeben würde. Damit würde allein den berechtigten Ansprüchen der konfessionell Lutherischen innerhalb der Landeskirche genügt werden, daß die betreffende Formel nicht mehr bloß als aus Nachsicht geduldet erscheint. Dadurch allein auch würde beiden Formeln die ihnen im Laufe der Geschichte untergelegte Tendenz genommen werden, welche sie zu einander entgegengesetzten macht, und es würde durch ihr gleichberechtigtes Nebeneinanderstehen bezeugt, daß sie einander nicht ausschließen, oder gar wider einander streiten. Aber eben so verhängnisvoll wäre es, wenn man, was allerdings Wangemann will (Nr. 6, S. 483) den Gebrauch der Spendeformel den Beschlüssen jedes Gemeindekirchenrats freigäbe und damit wieder die Tendenz provozierte. Vielmehr ist der status quo zu wahren und in der Agende in einer unter den Text zu setzenden Anmerkung die Änderung

der in der Gemeinde üblichen Spendeformel an die Genehmigung der kirchlichen Oberbehörde zu binden. Nach dieser Richtung hatte die Kommission der sächsischen Provinzialsynode 1881, in der die ausgeprägtesten Vertreter sowohl der konfessionellen, wie der positiv unierten Partei, wie der evangelischen Vereinigung saßen, einmütig sich dahin geeinigt, inbetreff dieses Punktes der Synode vorzuschlagen: Den Intentionen des Oberkirchenrats gemäß sollen die in der Verordnung vom 7. Juli 1857 als gleichberechtigt mit der agendarischen Spendeformel bezeichneten Spendeformeln dem Text der Agende eingefügt werden, mit dem in der Anmerkung aufzunehmenden Hinweis auf die für den Gebrauch derselben bestehenden kirchenregimentlichen Bestimmungen." Aus der Synode ist keinerlei Widerspruch gegen diesen Beschluß erhoben worden.

Wir haben uns länger bei diesem Punkte aufgehalten, weil Wangemann ihn für den brennendsten hält. Wir wüßten keine Lösung, welche alle berechtigte Wünsche berücksichtigte ohne historisch Gewordenes zu zerstören und unberechtigte Willkürlichkeiten zu begünstigen. Wenn es Wangemann allerdings als eine Gewissenspflicht für sich bezeichnet, daß er niemals die agendarische Spendeformel in Gebrauch nimmt, so bleibt für ihn, wie für die, welche gleicher Ansicht sind, nichts übrig, als nur in solchen Gemeinden ein geistliches Amt anzunehmen, in denen die sogenannte lutherische Formel in berechtigtem Gebrauch ist.

Wir brechen hier ab, so zahlreich die Punkte auch sind, die der Erörterung sich nahelegen. Da ausgesprochenermaßen das ganze Buch nur einzelne Werkstücke und Stoffe enthält, ist sowohl die einheitliche Beurteilung des Werkes als die Vollständigkeit der Besprechung aller einzelnen Punkte bei beschränktem Raum unmöglich. Trotz all der genannten und anderer Mängel (z. B. in den Darlegungen der Abendmahlslehre Calvins u. a. m.) ist das Wangemannsche Werk doch eine sehr verdiente und bedeutsame Erscheinung, gerade für unsere Zeit um so bedeutsamer, als die weitesten Kreise der Vereinslutheraner innerhalb der preußischen Landeskirche den Grundsätzen Wangemanns zugestimmt haben. Für den Bestand der preußischen Landeskirche handelt es sich gar nicht um die Konsensusunion, sondern wesentlich nur um die Doppelfrage: zuerst, ob der

Bestand des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Kirche völlig gesichert ist bei Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft an Reformierte, und über diesen Punkt herrscht keinerlei Differenz. Dazu tritt die andere Frage, ob und wieweit der Bestand des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Kirche eine selbständige von den reformierten und unierten Gemeinden gesonderte verfassungsmäßige Ausgestaltung der lutherischen Kirche bedarf. Dieses ist die eigentliche brennende Frage. Wir glauben, daß mit den bisherigen Bestrebungen der lutherischen Vereine in Preußen die Auflösung der einheitlichen Verfassung der Landeskirche notwendig gegeben würde, was mit der Auflösung der Landeskirche selbst identisch ist. Wenn aber durch Wangemanns Buch die Überzeugung sich in weiteren Kreisen Bahn bricht, daß alle diese Fragen nicht Lebens- und Gewissensfragen sind, sondern die Fragen des Kirchenregiments- und der Kirchenordnung, wie der Agende unter die ceremoniae ritus und traditiones der Augustana zu rechnen sind (Nr. 1, S. 20), wobei der Grundsatz der εὐταξία maßgebend ist, dann hat der Streit innerhalb der preußischen Landeskirche seine prinzipielle Schärfe verloren. Der Kampf betreffs der Synodalverfassung, welcher hauptsächlich die jetzt bestehenden Parteien der Landeskirche von einander schied und dem Streit die Schärfe gab, kommt zur Zeit nicht mehr in Frage. Trügen nicht alle Zeichen, so bereiten sich innerhalb des Parteilebens neue Änderungen vor. Auch Wangemanns Buch wird dazu beitragen. Durch dasselbe wird zunächst innerhalb der Konfessionellen der preußischen Landeskirche eine weitere Auseinandersetzung resp. Scheidung bewirkt werden. Jedenfalls aber sind auch ganz neue Bahnen dadurch bereitet zur weiteren Verständigung mit allen denen, welche innerhalb der die Union, d. h. die eine evangelische Kirche vertretenden Parteien stehen, welchen es mit der Wahrung des Bekenntnisstandes neben der Union nach § 1 der Generalsynodalordnung ernst ist.

Wittenberg. D. Rietschel.

M i s c e l l e n.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1884.

Die Direktoren haben in ihrer Herbstversammlung, am 8. September 1884 und folgenden Tagen, ihr Urteil gefällt über vier Abhandlungen, welche vor dem 15. Dezember 1883 zur Lösung der im Jahre 1882 ausgeschriebenen Preisaufgaben eingegangen waren.

Drei derselben bezogen sich auf die Aufgabe:

> Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: Eine gemeinfaßliche Schrift für Gebildete, worin mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen das sittliche Leben betreffend ins Licht gestellt und beantwortet werden.

Die erste, ein deutscher Aufsatz, nur etliche Seiten groß (Motto: 1 Joh. 2, 17) verdiente keine ernsthafte Kritik und wurde gleich beiseite gelegt.

Die zweite Abhandlung war gleichfalls eine deutsche und gezeichnet mit den Worten: Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft u. s. w. (Locke). Es war in dieser Schrift viel

Gutes, was Beachtung verdiente. Sie zeugte nicht nur von sittlichem Ernste und warmer Sympathie mit dem Evangelium, sondern auch von Belesenheit und Studium. Jedoch entsprach sie gar nicht den Forderungen, welche in der Preisaufgabe gestellt werden oder daraus hervorgehen. Der Aufgabe zufolge hätte der Verfasser sowohl in der Wahl der von ihm zu besprechenden Gegenstände als auch in der Art und Weise der Bearbeitung, sowie inbezug auf die Form seiner Schrift, sich von den Bedürfnissen und der Empfänglichkeit der gebildeten Leser unserer Tage müssen leiten lassen. Es zeigte sich nicht, daß er sich dessen bewußt worden wäre, oder daß er fortwährend des Zweckes und der Bestimmung seiner Arbeit eingedenk gewesen wäre. Es fehlte seinem Stile an jeder Aufgewecktheit und Lebhaftigkeit, und derselbe war hie und da ungelenkig. Die Beweisführung war, mit einem Worte, schulmäßig. Der Verfasser ging nicht von den Ideen und Vorstellungen aus, von denen man voraussetzen darf, daß die Laien der heutigen Zeit in ihnen aufwachsen und leben, sondern von den Fragen, welche und wie sie in den Schulen der Philosophie gestellt und beantwortet werden. Demzufolge behandelte er manche Einzelheit, welche außer dem Gesichtskreise des Laien liegt und ihm kein Interesse einflößen kann. Aber auch bei der Wahl der „Fragen das sittliche Leben betreffend", an deren Lösung der Verfasser seine Kräfte versuchen sollte, waren die Bedürfnisse des Laien außeracht gelassen. Obgleich vollständig zugestanden werden muß, daß auch für ihn alles *von den Prinzipien* abhängt, so geht hieraus doch nicht hervor, daß die *praktischen* Fragen vernachlässigt werden dürfen, sondern im Gegenteil, daß bei der Behandlung dieser letzteren die Bedeutung und der Wert jener Prinzipien zutage treten müssen. Dies war vom Verfasser nicht im Auge behalten, und demzufolge wurde auch durch seine Abhandlung den Anforderungen der Aufgabe kein Genüge geleistet. Es kam noch hinzu, daß die Direktoren, gegen mehr als eine Unterabteilung seiner Beweisführung von rein wissenschaftlichem Gesichtspunkte aus wichtige Bedenken hatten. Nicht hierdurch jedoch, sondern durch den Charakter der Abhandlung im ganzen wurde ihr abweisendes Endurteil bestimmt.

Auch der dritten Abhandlung, einer französischen, gezeichnet mit dem Motto: Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien (Saint-Paul), konnten die Direktoren zu ihrem Bedauern den Preis nicht zuerkennen. Zwar neigten einzelne von ihnen, trotz vieler und wichtiger Bedenken, zur konditionellen Krönung hin; ihre Meinung konnte jedoch nach ernstlicher Erwägung keine Mehrheit erhalten. Einstimmig gaben sie alle dem Verfasser das Lob, daß er, ganz dem Wunsche der Gesellschaft gemäß, in schöner, hie und da hinreißender Form seine Ideen vorgetragen hatte und namentlich in den ersten zwei Teilen seiner Schrift („La vie morale et le monde matériel" und „La vie morale considérée en ellemême") vortreffliche Beiträge zur richtigen Lösung der in der Schwebe befindlichen sittlichen Probleme geliefert hatte. Gleichwohl trugen die meisten schon gegen den Inhalt dieser Teile Bedenken: die Ansicht der Gegner schien ihnen hie und da nicht richtig aufgefaßt und mitgeteilt zu sein und der Widerlegung derselben mußten sie oft die Beweiskraft absprechen. Nach Lesung und Erwägung des dritten Teiles (La vie morale et l'Evangile") aber erlangten die nämlichen Direktoren die Überzeugung, daß der Verfasser nicht geliefert hatte, vielleicht von seinem Standpunkte aus schwerlich liefern konnte, was mit der Preisaufgabe beabsichtigt wurde. War dieser Teil einerseits, nach der Überzeugung des Verfassers selbst, unentbehrlich in der Abhandlung, so war er anderseits nur für diejenigen brauchbar, welche mit ihm auf dem nämlichen ethisch-orthodoxen Standpunkt stehen und eine mehr oder weniger modifizierte Auffassung der kirchlichen Erlösungslehre mit dem Evangelium identifizieren. Um dieser Gesinnungsgenossen des Verfassers willen durften nach dem Urteil der oben bezeichneten Direktoren, die zahlreichen Andersgläubigen unter den Gebildeten um so weniger vernachlässigt werden, als nicht jene, sondern gerade diese einer gemeinfaßlichen und zugleich wissenschaftlichen Behandlung der sittlichen Fragen, welche gegenwärtig an der Tagesordnung sind, bedürfen. Auch im Interesse seiner Geistesverwandten selbst hätte außerdem der Verfasser in diesem Teil seiner Abhandlung nicht den unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen der Moral und einer bestimmten Dogmatik darthun, sondern vielmehr das christlich-

sittliche Leben in seiner Eigentümlichkeit und in der Verschiedenheit seiner Formen beschreiben und es so auch denjenigen, welche nicht seiner Ansicht waren, anempfehlen müssen. Die Direktoren würden sich gefreut haben, wenn der talentvolle Verfasser seine Aufgabe auf diese Weise aufgefaßt hätte, aber da sich zeigte, daß dies nicht der Fall war, mußten sie ihm die Krönung verweigern.

Die vierte Abhandlung, von einem niederländischen Verfasser, mit dem Sinnspruch: Ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ κτὲ (Ephes. 2, 20) war hervorgerufen durch die Aufgabe:

> Die Gesellschaft verlangt: Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung **des Apostolates** und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Litteratur der ersten zwei Jahrhunderte, in der christlichen Kirche zuerkannt wurde.

Sie konnte jedoch nicht für eine Antwort auf diese Frage gehalten werden. Der Verfasser handelte nicht oder wenigstens nicht geflissentlich über den **Apostolat** als Institut oder Würde, über dessen Ursprung und über die in den ersten zwei Jahrhunderten demselben zuerkannte Autorität, sondern über die **Apostel**, ihre Bildung, ihre Wirksamkeit und ihren Einfluß. Schon dieses Misverständnis inbezug auf die Absicht der Frage würde die Krönung unmöglich gemacht haben. Aber die Abhandlung war außerdem in mehr als einer Hinsicht äußerst mangelhaft. Vom Gesichtspunkte der Form aus ließ sie viel zu wünschen übrig: die Sprache war nicht sauber, der Stil bisweilen platt, das Aneinanderreihen der Gedanken oft unlogisch. Noch ungünstiger lautete das Urteil über den Inhalt. Der Verfasser erklärte, der historisch-kritischen Methode zu huldigen, aber zeigte deutlich und klar, daß er dieselbe nicht verstehe. Sein Urteil über das Alter und den Charakter der Quellen stimmte mit dem Gebrauch, den er davon machte, nicht überein. Bei der Scheidung historischer und unhistorischer Bestandteile in diesen Quellen verfuhr er ganz willkürlich, und

geriet er nicht selten in die Irrtümer eines veralteten Rationalismus. Trotz des Fleißes, womit er gearbeitet hatte und seiner guten Absichten mußte ihm daher jeder Anspruch auf den Ehrenpreis versagt werden.

Nachdem dieses Urteil gefaßt war, beschlossen die Direktoren, die beiden Aufgaben des Jahres 1882 aufs neue auszuschreiben. Sie lauten folgendermaßen:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung des Apostolates und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Litteratur der ersten zwei Jahrhunderte in der christlichen Kirche zuerkannt wurde.

II. Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: Eine gemeinfaßliche Schrift für Gebildete, worin, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen, das sittliche Leben betreffend, ins Licht gestellt und beantwortet werden.

Sie fügen jetzt diese neue Preisaufgabe hinzu:

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung, worin der Gebrauch des Wortes ἅγιος und seiner Derivate in den Schriften des Neuen Testamentes genetisch erklärt und zur Charakteristik des ältesten Christentums verwandt wird.

Vor dem 15. Dezember 1885 wird den Antworten entgegengesehen. Was später eingeht, wird der Beurteilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1884 erwarten die Direktoren die Antworten auf die im Jahre 1883 ausgeschriebenen Preisfragen über die Lehre des Gebetes nach dem Neuen Testamente und über die Anwendung historischer Kritik auf die Bibel.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Ver-

fasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden Wert nebst 150 Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

2.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
für das Jahr 1885.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 10. Oktober 1884 ihr Urteil abgegeben über die einzige bei ihnen eingegangene Abhandlung zur Beantwortung der Preisfrage nach einem „Lebens- und Charakterbild Dirk Volkertszoon Coornherts als einem Beitrag zur Geschichte der Christlichen Kirche und des Christlichen Lebens in den Niederlanden“.

Das Urteil über diese Arbeit war einstimmig ungünstig. Wenn auch die Gesellschaft nichts mehr verlangt hätte als ein Lebens- und Charakterbild Coornherts aus seinen Schriften zusammengestellt, so würde die eingeschickte Antwort doch nur bescheidenes Lob verdienen; denn sie erwähut wohl Coornherts Schriften, thut dieses aber überhaupt sehr flüchtig, mehrenteils in breiten Citaten, welche den Leser ermüden, und durch Wiederholung des schon Mitgeteilten, die Aufmerksamkeit nicht fesseln können. Die der Biographie hinzugefügte Charakterzeichnung ist kurz und oberflächlich, und bietet kein klares Bild dieses merkwürdigen Mannes.

Die Gesellschaft wünschte aber bestimmt, daß das verlangte Lebens- und Charakterbild als Beitrag zur Geschichte des kirchlichen und religiösen Lebens dienen sollte. Absichtlich wurde beim Feststellen der Aufgabe auf die in Gent erscheinende Bibliotheca Belgica hingewiesen, welche in ihrer reichen Litteratur über Coornhert den Weg anzeigt, auf welchem eine gründliche Kenntnis von Coornherts fruchtbarer Wirksamkeit erstrebt werden kann. Indessen weder diese Quelle noch etwaige andere, wie Gerard und Kaspar Brandts Werke, sind genügend benutzt. Es zeigt sich, daß der Autor nicht gehörig bekannt ist mit der Zeit worin, und den Per-

sonen, mit welchen Coornhert persönlich oder brieflich verkehrt hat. Die wichtigen Fragen nach dem Verhältnis des Staates zu den Kirchengenossenschaften überhaupt und zur Reformierten Kirche besonders, der Streit des Klerikalismus und des Dogmatismus, das Entstehen der ersten Keime des Widerstandes gegen den Calvinismus, welche in kurzem zum Arminianismus führen sollten, und der Einfluß, welchen Coornherts Schriften sowohl auf die Staatsmänner als auf Arminius selbst ausübten, alles dieses wird kaum berührt. Umsonst sucht man Belege dafür, daß der Autor bekannt ist mit den Sekten jener Tage, mit Koryphäen der antidogmatischen Richtung, wie Corranus und Overhaagh, Spiegel, Hooft, Roemer, Visscher, Albada, Hans de Ries u. s. w. Unbekannte, hie und da gewiß noch verborgene Dokumente zu entdecken und zu verwenden, — daran hat er nicht gedacht; mit einem Worte — der Stempel wissenschaftlicher Untersuchung ist dieser Arbeit nicht aufgedrückt.

Die Gesellschaft, eine gründliche Bearbeitung dieses Gegenstandes sehr schätzend, wiederholt nicht bloß die Aufgabe, sondern dehnt den Termin zur Einsendung der Abhandlung auch noch auf zwei Jahre aus und hofft so vor dem 1. Januar 1887 eine solche zu bekommen über:

> „Nachdem eine ausführliche Bibliographie der Schriften Coornherts, mit Andeutung der Büchersammlungen, wo diese vorhanden sind, neulich in der ‚Bibliotheca Belgica‘ gegeben ist, verlangt die Gesellschaft als Beitrag zur Geschichte der christlichen Kirche und des christlichen Lebens in den Niederlanden ein Lebens- und Charakterbild Dirk Volkertszoon Coornherts.“

Als neue Preisfrage, vor dem 1. Januar des Jahres 1886 zu beantworten, wird angeboten:

> „Eine Geschichte der christlichen Gemeinden in Klein-Asien bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts.“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. **G. Baur**, D. **W. Beyschlag** und D. **J. Wagenmann**
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 5.
Achtundfünfzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1885.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1885, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1885.

Abhandlungen.

1.

Dem Andenken von

D. J. A. Dorner.

Von

Prof. D. **Dorner** in Wittenberg.

Von der verehrten Redaktion dieser Zeitschrift wiederholt aufgefordert, einen Nachruf für meinen seligen Vater D. J. A. Dorner zu schreiben, konnte ich mich den Schwierigkeiten kaum verschließen, welche gerade der Lösung dieser Aufgabe dem Sohne des Entschlafenen entgegentreten müssen. Denn wenn einerseits die Pietät und die Liebe zu dem unvergeßlichen Vater den Wunsch erweckte, ihm auch, soweit es in meinen Kräften steht, Worte der dankbaren Erinnerung zu weihen, so mußte ich mir doch auf der andern Seite sagen, daß es dem Sohne besonders schwer fallen müsse, in einer wissenschaftlichen Zeitschrift die Bedeutung des großen Theologen objektiv zu würdigen. So möge der Leser denn die nachfolgenden Seiten nachsichtig beurteilen, welche es sich zur Aufgabe setzen, das wissenschaftliche Bild des Entschlafenen in kurzen Zügen zusamenzufassen und die Grundlinien seiner weitverzweigten praktischen Thätigkeit im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Überzeugungen zu verstehen. Ebenso aber wird es wohl jedermann als berechtigt ansehen, wenn sich Verfasser auf den referierenden Ton beschränkt und sich einer selbständigen Beurteilung nach Kräften enthält.

Das ist jedenfalls auch für den oberflächlichen Betrachter deutlich, daß Dorner in keiner Weise richtig gewürdigt wird, auch nicht nach der wissenschaftlichen Seite, wenn man ihn nicht zugleich in seiner rastlosen praktischen Arbeit betrachtet. Denn es war seine Grundüberzeugung, daß die Wissenschaft, vor allem die Theologie, auch dem Leben nahe stehen müsse, so wenig er anderseits eine voreilige Einmischung praktischer Interessen in das wissenschaftliche Studium und in die ruhige Denkarbeit billigen konnte. Diese Richtung auf die Verbindung von Wissen und Handeln hatte er mit seinem großen Lehrer, Schleiermacher, gemein, und diese Eigentümlichkeit seines Wesens verdient um so mehr hervorgehoben zu werden [1]), als gerade Dorner als einer der Hauptvertreter der spekulativen Theologie sich mit Problemen zu beschäftigen liebte, welche scheinbar von der Praxis weit ablagen. Er ist sich des Zusammenhanges derselben mit dem religiösen Interesse und mit der praktischen Frömmigkeit dennoch stets bewußt geblieben, wie seine Arbeit über die Unveränderlichkeit Gottes in ihrem Schlußteile gerade die praktische Fruchtbarkeit seiner mit großer Gelehrsamkeit historisch und spekulativ begründeten Ansicht nachweisen soll. Und wenn er in seiner Dogmatik mit kühner Spekulation in die Geheimnisse der Trinitätslehre und der Christologie einzudringen suchte, so wird man, man mag seine Resultate sonst beurteilen wie man will, nicht in Abrede stellen dürfen, daß es ihm bei ersterer zugleich darum zu thun war, das Wesen des Sittlichen in seiner Tiefe und Lebendigkeit zu erforschen, und daß, so sehr er auch einen Standpunkt, der bloß die ökonomische Trinität gelten lassen will, als religiös berechtigt anerkannte, dennoch zugleich für das fromme

---

[1]) Vgl. „Zur Erinnerung an J. A. Dorner", Tuttlingen 1884: „Er, der vorzugsweise der Mann der theologischen Wissenschaft war, hat mit seiner wiederholten Einkehr im Hirten- und Lehramt uns auch daran erinnert, daß es unsere Pflicht ist, keine wissenschaftliche Schriftkenntnis unverwertet zu lassen für unsern Dienst an der Gemeinde Christi, S. 20. 24. Hier (in Neuhausen) hast du je und je in gleich schlichter Weise selbst das Wort Gottes zu diesen ländlichen Christenleuten geredet, und dein letztes war, vor wenigen Jahren der Jugend in der Christenlehre das geistliche Brot zu brechen, die einfache Milch des Evangeliums zu reichen."

Gemüt einen Ertrag aus seiner Spekulation erhoffte [1]). So war er weit von einer Theologie entfernt, welche sich in unfruchtbare, rein theoretische Erörterungen, in einen formalistischen Intellektualismus verliert. „Auch wir“, sagt er in einem Brief vom Juni 1878, „hätten Schuld an der Erkrankung unsres Volkslebens, wenn wir sorglos und in Verschwendung von Zeit und Kraft die Wissenschaft nicht so betrieben, daß aus den Gedanken der Wahrheit zündende, begeisternde Funken in die Gemüter fielen oder fallen, wenn wir vielmehr einer Art von vornehm scheinendem wissenschaftlichen Egoismus verfielen, der nicht dienen, nützen, sich dem gemeinen Besten opfern, sondern lieber nur an sich, an das eigene Behagen und geistige Genießen denken will.“

Wie aber Dorner Wissenschaft und Praxis vereint wissen wollte, so war seine wissenschaftliche Arbeit nicht nur eine vielseitige, sondern sie war aus einem Gusse. Er hat nicht bloß auf alle Gebiete der Theologie seine Thätigkeit ausgedehnt, sondern es war ihm auch zu thun um die richtige Stellung der Theologie zu den übrigen Wissenschaften. Diesen universellen Geist spricht ganz besonders die akademische Rede aus, welche er am 15. Oktober 1864 als Rektor der Berliner Universität gehalten hat. Hier führt er aus, wie die Geschichte der Universitäten in unserem Jahrhundert die Selbständigkeit der Fakultäten gegen einander gezeitigt habe. „Die Vermischung der Gebiete, die Bevormundung der einen durch die anderen ist aufgehoben und zwar vornehmlich durch die Fortschritte, welche durch die Teilung der Arbeit erzielt sind. Jedem dieser Gebiete ist nicht bloß die Freiheit der Rede und Lehre in Schrift und Wort vergönnt, alle haben wenigstens einen Anfang auch der inneren Freiheit gemacht durch bewußtes Ergreifen ihres eigentümlichen Prinzips, worin das Geheimnis ihrer Kraft liegt. Aber eben damit“, fährt er fort, „sind auch der Universität neue Aufgaben erwachsen. Es kommt darauf an, zu

---

[1]) Prof. Fisher von Newhaven schreibt in dem „Independent“ vom 24. Juli: „It was evident, that while his mind was earnestly engaged on the deep problems of theology, his heart was near to God.“ Vgl. auch J. A. Dorner von H. Jnny. S. 2.

verhüten, daß die einen Wissenschaften die anderen feindlich, oder was noch schlimmer ist, indifferentistisch betrachteten", damit nicht die Trennung dazu führe, daß die Gedankenwelt ein und derselben Nation in sich gespalten werde, was auch die innere Einheit und Kraft der Nation schädigte; würden Spezialschulen aus den Universitäten, so würden diese „früher oder später einem banausischen Prakticismus entgegeneilen, weil sie sich abschließen von dem echt Menschlichen, das von ihrer Wissenschaft nicht umspannt ist, von der Gesamtentwickelung der Vernunft in unserem Geschlecht und dem Lebensgeiste des Ganzen". Die Hegemonie einer Wissenschaft lehnt er ab; aber das fordert er, daß „den Fächern, welche die höhere allgemein menschliche Bildung vertreten, Philologie, Geschichte, Mathematik, Philosophie die Geltung für die akademische Jugend aller Fakultäten in keiner Weise verkümmert, sondern gemehrt werde". Er fordert ferner von jeder Wissenschaft, „daß sie auch für die andere etwas sein und leisten muß. Denn schon in den schöpferischen Gründen des Alls ist ein geheimer realer und vernünftiger Zusammenhang aller Gebiete des Daseins angelegt, und das sittliche Werk der Menschheit ist es, diesen zu erkennen und zu lebensvoller Wirklichkeit zu bringen: Ein Gott, eine Welt und Menschheit, so geartet, daß die Grenzen jedes Gebiets richtig und scharf erfaßt, nicht abschließen, sondern Brücken und Übergänge zu den anderen bilden. Nicht das ist die sittliche Forderung, daß wir uns vermessen, auch über andere Gebiete als das unsrige gleichsam gesetzgeberisch, entscheidende Urteile abgeben zu wollen. Aber was uns zukommt, ist: mit Kraft und Tüchtigkeit im eigenen Fach, die das erste sein muß, den offenen freien Sinn für alles Menschliche außer uns, ein Verständnis für alle Mächte des Volkslebens zu verbinden". Und auch in dieser Rede weist er zum Schluß auf den sittlichen Einfluß der Wissenschaft hin. „Die Philologie wird ihre klassischen Schätze als Gemeingut der Kultur unseres Volkslebens einverleiben und die Geschichte die ewigen sittlichen Gesetze des Steigens und Fallens der Völker und Reiche enthüllen und dem heranwachsenden Geschlecht Vorbilder des Heroismus, aber auch der Macht der Treue im Kleinen und des Sieges der Ausdauer geben. Die Philosophie wird gegen materialistische

und skeptische Richtung eine geistige Schutzwehr bilden und die ideale Haltung in Sinn und Streben, diesen Schmelz der Jugend hervorrufen und behüten helfen, die Naturwissenschaft den Sinn für die Thatsache, das Reale schärfen und zur reinen objektiven Hingebung an die Sache gewöhnen. Die Jurisprudenz der ewigen Idee des Rechts und Gerechtigkeit dienend, weiß besonders den Sinn für historische Kontinuität einzupflanzen; von ihr und ihren Jüngern gehen für Bildung männlicher Charaktere die Einflüsse aus, die in ihr einen auserwählten Sitz haben, und so wird dem Lebensblut, das durch die Adern der Universität kreist, auch der nötige Eisengehalt nicht fehlen. Und endlich die Theologie vermählt alle diese Formen des Weltbewußtseins und Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein. . . Sie weist das vielbewegte Menschenleben, auch das der Universitäten mit all ihrem edlen Streben auf den, der aller Dinge Ursprung und Hoffnung ist, den Vater des Lichtes, der neidlos uns alle gute und vollkommene Gabe schenkt". Besonders behielt Dorner das Verhältnis der Theologie zu der Philosophie im Auge, deren Entwickelung er bis in die letzte Zeit mit unausgesetzter Aufmerksamkeit verfolgte; er erkannte die Aufgabe in vollem Umfange an, den christlichen Glaubensinhalt in einer den Anforderungen der Zeit entsprechenden Weise zur Darstellung zu bringen und war der Überzeugung, daß die Denkarbeit der Philosophie seit Kant nicht ignoriert werden dürfe [1]). Er selbst hat sich am engsten an Schleiermacher und Hegel angeschlossen, ohne daß man sagen könnte, daß seine Theologie den Charakter des Eklekticismus trage. Was ihn an Schleiermacher fesselte, war die psychologische Begründung der Religion im Gemüte; Hegel schien ihm durch die Betonung des objektiven Elementes des Erkennens den Schleiermacherschen Subjektivismus des Gemütes zu ergänzen und mit Recht auf ein Erkennen der Wahrheit zu bringen. Aber seine Theologie war trotz alledem selbständig gedacht und von einem alles bestimmenden Prinzip getragen, das sich überall im einzelnen fühlbar machte.

---

[1]) Vgl. Kleinert, Rede bei der Gedenkfeier der theologischen Fakultät in Berlin. S. 12. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. S. 776 f.

Der Grundgedanke seiner Theologie [1]), vom dem er ausging, war der, den er in seinem ersten Hauptwerke zur Darstellung zu bringen suchte, daß sowohl das religiöse wie das sittliche Ideal der Menschheit in der Persönlichkeit Christi verwirklicht sei, und daß deshalb weder ein abstrakter Idealismus noch ein theologischer Empirismus haltbar seien, weder eine Auffassung, welche das Realwerden des Ideals in Christo leugnet oder abschwächt, noch eine Denkweise, welche sich nur an die gegebene historische Offenbarung hält. In letzter Beziehung war seine Überzeugung vielmehr darauf gerichtet, zu zeigen, daß das der Menschheit vorgezeichnete Ideal in religiöser und sittlicher Beziehung auch als solches Ideal erkennbar sein müsse, daß sich zeigen lassen müsse, daß die der Vernunft innewohnenden Ideen des Sittlichen und der Gottheit erst im Christentum zu ihrer Vollendung kommen. Das war nicht so gemeint, als ob das Christentum könne andemonstriert werden. Vielmehr setzte seine Theologie den Glauben voraus. Aber er war der Meinung, daß in der Erfahrung des Glaubens ein zentrales unmittelbares Erkennen enthalten sei, ein objektiver Wahrheitsgehalt, dessen sich die denkende Vernunft bemächtigen könne und zwar in der Weise, daß die der natürlichen Vernunft innewohnende Kunde vom Sittlichen und Göttlichen nicht durch die christliche Erkenntnis vernichtet werde, sondern vielmehr als die Voraussetzung und der Anknüpfungspunkt zu behandeln sei, von welchem aus die christliche Erkenntnis als die alles vorchristliche Erkennen vollendende sich erweisen lasse. Eben daher war sein Blick ebenso sehr wie auf die thetische Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre auf die Geschichte gerichtet, in welcher der Prozeß der Vereinigung von Historischem und Idealem sich verwirklicht. Ja, als den Kern seiner Theologie kann man den Gedanken bezeichnen, daß die aller Religion zugrunde liegende Idee der Gottmenschheit und in Verbindung hiermit das ethische Ideal in Christo verwirklicht worden sei, daß eben deshalb Christus der Mittelpunkt der religiösethischen Geschichte und Haupt der Menschheit sei. Allein diese

---

[1]) Vgl. Pünjer, J. A. Dorner, „Augsburger Allg. Zeitung", Beilage Nr. 283. Ebenso „Andover Rewiew" August 1884 J. A. Dorner, S. 176f.

Offenbarung in Christo muß man zum Gegenstand persönlicher Lebenserfahrung machen, und Dorner bemühte sich, den Weg zu zeigen, wie man zu diesem Glauben kommen könne. Der menschliche Geist durchläuft hier Stufen, welche er in der Pisteologie schilderte. Der bloß historische Glaube, welcher sich der Autorität sei es der Kirche, sei es der Schrift fügt, ist nur eine Vorstufe. Ebenso aber auch diejenige Betrachtungsweise, welche im Christentum nur ewige Wahrheiten sieht, seien diese im Gebiet des Erkennens, Wollens oder Gefühls. Vollkommen ist erst der Glaube, „der das Evangelium innerlich aneignet und dem sich dieses in eigenster Erfahrung als die Kraft des Heils und als die Wahrheit erweist, die eine neue Weise des Seins und Bewußtseins der Gotteskindschaft begründet".

Wie es ihm auf die Erfahrung einer objektiven Realität ankommt, die im Glauben wurzelt, sofern sich Christus dem Glauben als der Gottmensch und das ethische Ideal bezeugt, wie also bei Dorner eine Richtung auf eine Vereinigung des Subjekts mit dem Objekt des religiösen Erkennens genommen wird, so ist seine ganze Theologie darauf gerichtet, ein objektives Erkennen von der religiösen und ethischen Wahrheit als realer Wahrheit, nicht bloß als Idee oder Ideal zu gewinnen. Ebendaher mußte er darauf ausgehen, die der christlichen Erfahrung zugrunde liegenden objektiven Prinzipien zu erkennen, die in Gott liegen. Oder: die in Christo verwirklichte Idee der Gottmenschheit und das damit verbundene in Christo verwirklichte ethische Ideal weisen auf Gott als letzte Quelle zurück und sind von Gott aus, d. h. von dem richtigen Gottesbegriff aus erst recht verständlich, der freilich nur unter der Voraussetzung des Glaubens zu gewinnen ist. Es war daher nicht zufällig, sondern hing mit dem Grundgedanken seiner Theologie zusammen, wenn er für Religion und Ethik das in Christi Persönlichkeit real gewordene Ideal in letzter Beziehung in Gott objektiv begründet fand und deshalb vor allem eine gründlich durchgeführte Gotteslehre als das erste Desiderium einer fruchtbaren Theologie betonte. Der in Christo offenbarte Gott war ihm nicht bloß Gegenstand subjektiver Erfahrung, sondern Objekt der Erkenntnis, und er hat die ganze Kraft seines spekulativen Geistes

darangesetzt, eine befriedigende Gotteslehre trotz aller skeptischen Zeitströmungen und trotz aller vom Neuplatonismus herstammenden Traditionen, welche zum Teil den Gottesbegriff der Kirche beherrschten, zur Durchführung zu bringen [1]). Dabei war er der Überzeugung, daß unsere Erkenntnis von Gott es nicht bloß mit der Offenbarung Gottes, nicht bloß mit der Art der Wirksamkeit Gottes in der Welt zu thun habe, sondern daß vielmehr die Offenbarung Gottes gar nicht Offenbarung wäre, wenn sie nicht das wahre Wesen Gottes uns offenbarte. Wenn daher nach dem Erörterten Christus ihm in den Mittelpunkt der Theologie trat, sofern „in ihm alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen" [2]), so ist für ihn das objektive Realprinzip von allem, das freilich ohne Christus nicht voll erkennbar sei, Gott; und nur von seinem Gottesbegriff aus, welcher die Prinzipien für die Religion wie die Ethik enthalten soll, ist seine Auffassung des religiösen wie des ethischen Lebens der Menschheit zu verstehen. Man kann also kurz sagen: die Erfahrung Christi ist die religiöse Basis, von der er ausgeht; in ihm sind wir mit Gott geeint. Darin aber ist zugleich eine Erkenntnis enthalten. Die Aufgabe ist nun, „daß die thatsächliche Gewißheit, die dem Glauben von seinem Inhalte beiwohnt, zur wissenschaftlichen Erkenntnis oder zum Bewußtsein von dem inneren Zusammenhang und der objektiven Begründung dieses Inhalts gebracht werde. Die religiöse Gewißheit kann und muß zugleich zur wissenschaftlichen Gewißheit werden." In letzter Beziehung schreibt er in einem Briefe vom 25. April 1877: „Für die Wissenschaft kommt es nicht darauf an, daß alle empirischen Menschen gleich hoch stehen und die Wahrheit gleichermaßen anerkennen, sondern darauf, daß die Vernunft als Vernunft eine Gewißheit von der Wahrheit hat. Diese Gewißheit hat aber die Vernunft auch als religiöse, nicht bloß als

[1]) Vgl. den Nachruf in der „Neuen Ev. Kirchenzeitung", welcher besonders die Kunst hervorhebt, „die schwierigsten Fragen zugänglich zu machen", die Leichtigkeit der Form, in die er die Darstellung der schwersten Probleme zu gießen vermochte, die gestaltende Kraft in der Sprache.

[2]) Das ist das Motto, das er unter sein in Göttingen angefertigtes Bild setzte.

sittliche oder für das Sittliche bestimmte, nämlich wenn sie — was die Aufgabe aller ist — die nötige Ausbildung, ja die Erfüllung mit christlichem Geiste gewonnen hat.“ Ergänzt wird diese Bemerkung durch eine andere vom 13. März 1881: „Es ist gewiß richtig, daß man a priori nie das konkrete Einzelne erreicht, also daß man auch nicht zum Glauben an Christi Person auf apriorischem Wege kommen kann, denn auch wenn man die Notwendigkeit der Menschwerdung und zwar in Einem begründen zu können überzeugt ist, wie ich es bin, so ist doch mit dieser Notwendigkeit die Wirklichkeit nicht erreicht: das bleibt ewig wahr. Die entgegengesetzte Annahme würde auch wieder zu dem Irrtum zurückführen, daß der Glaube andemonstrierbar sei; er ist aber Anschauung einer Wirklichkeit, Ergriffensein durch sie. Er beginnt mit der Empirie, aber durch Vertiefung in sie erfaßt er sie als verwirklichte Idee oder Wahrheit.“ Eben der Glaube als principium cognoscendi verweist uns auf den in Christo offenbaren Gott als das Realprinzip der Welt, und es ist daher die Aufgabe der Theologie eine vollkommenere Gotteserkenntnis, die aus der Offenbarung in Christo und der Vernunft gemeinsam zu schöpfen ist, wie ja die Offenbarung in Christo selbst an die Vernunft anknüpft und sie vollendet. Gott ist also als das Realprinzip zu erfassen, und von dem christlich bestimmten Gott aus ist die Welt, vor allem die Welt der Religion und Sittlichkeit zu verstehen, welche in der Realisierung der Gottmenschheit gipfelt. Darum ist auch die spekulative Methode die für die thetische Theologie geeignetste. Denn sie hat die Aufgabe, die Momente, welche in der Erfahrung enthalten sind, auf ihr Prinzip zurückzuführen und von diesem Prinzip aus auf deduktivem Wege darzustellen, so daß das vernünftige Denken von Moment zu Moment mit Notwendigkeit fortschreitet, bis es befriedigt ist und in einer zusammenhängenden Darstellung seinen Inhalt expliziert hat.

Bei der Ausbildung der Gotteslehre war es ihm vor allem darum zu thun — und hier ging er seinem Prinzip entsprechend den entgegengesetzten Weg wie Hegel — zu zeigen, daß der Begriff des göttlichen Seins nicht der höchste, sondern der leerste sei, daß man nicht mit dem ontologischen Argumente abschließen, sondern

mit ihm beginnen müsse. Denn daß vor allem Gottes objektives Sein, seine von dem Subjekt unabhängige Existenz festgestellt und anerkannt werden müsse, war in der Grundrichtung seines Denkens angelegt, welche dem Psychologismus und Subjektivismus jeder Art entgegengesetzt war. Aber das Sein, auch die Aseität Gottes war ihm nur die unerläßliche Basis, um darauf die näheren Bestimmtheiten Gottes aufzubauen. Auch wäre Dorner mißverstanden, wenn man ihm imputieren wollte, daß er das Sein als eine getrennte Eigenschaft Gottes für sich angesehen hätte, als ob er zuerst Sein an sich und dann noch bestimmtes Sein wäre; vielmehr ist sein Sein durchaus bestimmt; aber seine Bestimmtheiten sind auch existent. Die Gotteslehre näher darzulegen, kann hier nicht die Absicht sein. Nur das sei erwähnt, daß er die metaphysischen und physischen Eigenschaften Gottes nicht bloß im Interesse der objektiven Existenz Gottes, sondern vor allem im Interesse des ethischen Wesens Gottes für nötig hielt. Denn Gott ist ihm nicht bloß Vertreter der sittlichen Idee, auch nicht bloß sittliches Gesetz, sondern vor allem der realiter Gute, der persönlich Gute, und wenn auch die Existenz und Aseität Gottes metaphysisch angesehen die Basis für die Gotteslehre ist, so ist doch —, und das wird häufig nicht so beachtet — in letzter Instanz der Grund, warum Gott absolute Existenz, Aseität, Lebendigkeit, Intelligenz, Harmonie beansprucht, dieser, weil er als der schlechthin Gute alles dies braucht. Alles ist Mittel für den letzten Zweck; Gott als der Urgute muß sein. Der absolute Selbstzweck ist es, der zuletzt alles trägt; um desselben willen müssen Gott alle Eigenschaften zugeschrieben werden. Vor allem muß Gott als ethischer auch metaphysische Eigenschaften haben. Denn wenn nicht er als der Urgute absolutes Sein, absolute Kausalität wäre, so würde das Gute niemals zur wahren Existenz kommen. Das Ethische ist ihm nicht subjektives Ideal; es ist ihm vor allem vollendete Realität in Gott.

Dieses Ethische in Gott ist ihm aber so wenig, wie bloße Idee, auch bloßes Sein. Vielmehr ist das Sein Gottes schon als lebendiges zu denken; Gott aber ist vollends der Urgute nur dadurch, daß er sich selbst ewig durch seine eigene Aktion dazu macht,

daß er das absolut Vernünftige, in sich Wertvolle stets mit Freiheit will, daß in ihm Einheit von Freiheit und Notwendigkeit gegeben ist. Er hat die Trinitätslehre so zu begreifen gesucht, daß sie das ewige immanente Leben Gottes als einen ewigen Prozeß darstellt, durch welchen er ewig sein Leben, seine Intelligenz, sein ethisches Wesen durch Thätigkeit hervorbringt. Er wollte damit das Ethische auch in Gott nicht als Sein, sondern als absolute Thätigkeit bezeichnen. Gott ist ihm nicht bloß ethische Weltordnung, Weltgesetz, sondern der wahrhaft seiende aktive persönliche Gute.

Er hat aber auch das Ethische selbst genauer untersucht und fand als Resultat, daß es nur gedacht werden könne als Einheit von Gerechtigkeit und Liebe. Gott will zunächst sich selbst als den absolut Sittlichen, als den, welcher das Vernünftige, in sich Wertvolle mit Freiheit will. Gott ist nicht bloß Liebe ohne Selbstbehauptung, sein Selbstzweck liegt nicht außer ihm, er will vielmehr sich selbst, aber nicht willkürlich, sondern weil er sich als den Guten will, und hierin ist zugleich enthalten, daß er sich auch als die Quelle von möglichem Guten will, das außer ihm, wenn auch nur durch ihn, möglich ist. Der Wille, die Gesinnung der Selbstmitteilung, ist zu unterscheiden von der Selbstmitteilung, und dieser Wille ist immer nur so zu denken, daß Gott auch anderes Gute will, weil er sich als den Guten will. Hierdurch wollte er den Pantheismus wie Deismus gleichmäßig ausschließen. So kann Gott nicht profuse Güte sein; er muß vielmehr sich als den Urguten wollen, ja sich wollen, weil er als der Urgute absoluter Selbstzweck ist, und wenn er seiner Gesinnung nach auch anderes Gute will, das als Gutes auch nur persönlicher Art sein kann, so will er eben auch da einen Selbstzweck, der, weil er in sich wertvoll ist, auch gegen jede Anfeindung geschützt werden muß. Dorner berührt sich darin mit Kant, daß er das Sittliche, welches Selbstzweck ist, so denkt, daß es eben deshalb unbedingtes Recht auf Existenz hat und daß eine Verletzung desselben Verletzung eines unbedingt Wertvollen ist. Solche Verletzung kann nicht als etwas Gleichgültiges ignoriert werden, weil darin läge, daß Gott nicht das Gute als das ansähe, das allein unbedingtes Recht zur Existenz

hat. Vielmehr wo das Recht des Guten verletzt ist, fordert die Selbstbehauptung des Guten, welche eben nur das Recht des absolut Wertvollen behauptet, daß dem Rechte des Guten genug gethan werde.

Die Konsequenzen dieser Grundgedanken der Gotteslehre zeigen sich in seinem Lehrsystem dargestellt. Ist Gott als der persönlich ethische, Urheber der Welt, so kann er in letzter Hinsicht nur solche Wesen wollen, welche selbst ethischer Art sind; so hat die Welt um ihres Endzweckes willen auch für Gott Wert. Das Verhältnis Gottes und der Welt muß so angelegt sein, daß die ethischen Weltwesen, obgleich geschaffen, selbst das Sittliche hervorbringen können auf Grund dessen, was ihnen von Gott gegeben ist, daß aber zu dem Hervorbringen des Sittlichen das richtige Verhältnis zu Gott als dem Urquell alles Sittlichen erforderlich ist. Eben daher ist Religion und Sittlichkeit in Wahrheit nicht zu trennen. Das Sittliche ist Vereinigung von Selbstbehauptung und Selbstmitteilung. So teilt Gott sich der Menschheit mit, aber nicht in absorptiver Weise, sondern so, daß Gott, wie er selbst den Unterschied von sich und der Kreatur aufrecht erhält, auch der Kreatur die Kraft der Selbstbehauptung gewährt; er teilt sich daher so mit, daß die göttlichen Mitteilungen den Menschen erheben und seine Kraft stärken, wie sie seiner Empfänglichkeit entsprechen. Aber ebenso hat auch der Mensch Gott gegenüber empfänglich und auf Grund des Empfangens selbstthätig zu sein. Beides, die göttliche Selbstmitteilung und die ethische Selbstthätigkeit gipfelt in dem Gottmenschen. Weil ihm der ethische Gott sich voll mitteilt und in ihm wohnt, darum ist er auch ethisch thätig. Daher ihm Christus ebensowohl für die Ethik wie für die Dogmatik den Mittelpunkt bildet. Denn da Gott einerseits sich mitteilt, anderseits die Menschheit selbstthätig sein soll, so unterscheidet sich Dogmatik und Ethik so, daß erstere die göttlichen Thaten beschreibt, letztere das Handeln des Menschen, jedoch so, daß man bei ersterer durch die göttlichen Thaten auf das sittliche Leben zugleich hingewiesen wird, wie umgekehrt die Beschreibung des sittlichen Lebens an die göttliche Selbstmitteilung anzuknüpfen hat.

Das Verhältnis Gottes und der Welt bedingt dies, daß das,

was in Gott in vollendeter Harmonie hervortritt, in der Welt auseinandertreten muß. Soll ein geschaffenes Wesen ethisch sein, so kann ihm nicht die ethische Vollendung anerschaffen sein. Vielmehr wird die Hervorbringung des Sittlichen in der Welt, welche der absoluten ewigen Selbsthervorbringung Gottes als des Ethischen entspricht, in zeitliche Momente auseinanderfallen müssen. Auf Grund der auf völlige Harmonie berechneten von Gott geschaffenen Naturanlage soll bei geschaffenen Wesen, welche Sittliches hervorbringen sollen, der religiös-sittliche Prozeß als ein allmählicher sich entfalten. Hieraus folgt von selbst, daß das Ziel der Entwickelung, welches der wirklichen Entwickelung der Welt final vorausgeht, nur in allmählichem Prozesse kann erreicht werden, und daß es demgemäß nicht bloß ein religiös-sittliches Ideal in dem Sinne der Vollendung, sondern auch ein Ideal des sittlichen Werdens giebt. Vor allem aber hat Dorner mit aller Energie betont, daß das Sittliche nicht bloß als Ideal bestehen darf, nicht bloß als Gesetz und Forderung, sondern, daß es reale Existenz im Willen und Werk gewinnen muß; und daher schien ihm die Ethik der richtigen Metaphysik nicht entbehren zu können, daher kam es ihm besonders darauf an, daß das religiös-sittliche Ideal historisch realisiert werde; daher legte er den größten Wert auf die Geschichte als die Stätte, in welcher sich der sittliche und religiöse Prozeß der Menschheit auswirke. „Die Brücke zur Geschichte", schreibt er in einem Briefe vom 23. Juni 1877, „ist das Ethische. Denn es ist dasjenige Ideale, was nach innerem Gesetz und Trieb That, Geschichte muß werden wollen. Aber behindert an diesem Übergang ist man durch eine Metaphysik, welche um der falsch gedachten, leblosen Unveränderlichkeit Gottes willen ihm seine Hände und seinen Gang, um nicht zu sagen sein Herz, bindet." Demgemäß nahm er Stufen der Entwickelung an und war der Meinung, daß wie die Welt eine wirkliche Entwickelung nach göttlichem Willen haben solle, so auch der göttliche Liebeswille nicht in seinem Verhältnis zur Welt an starre Unveränderlichkeit gebunden sein könne, sondern seine Mitteilungen an die Welt dem Prozesse der Welt entsprechend vollziehe und daß die Sich-selbst-Gleichheit Gottes nur darin bestehe, daß er das Ethische

überall in seiner absoluten Würde bewahre. Der allgemeine Gedanke, welcher seine religiöse Entwickelungstheorie beherrschte, war seiner Gotteslehre entsprechend der, daß die göttliche Mitteilung stets vorangehe, daß auf Grund derselben eine sittliche Selbstthätigkeit sich entfalte, welche zugleich eine neue Empfänglichkeit für göttliche Mitteilung hervorrufe, und daß dieser Empfänglichkeit eine neue Mitteilung entspreche, womit wieder eine höhere Stufe beschritten sei. So ist die göttliche Wirksamkeit oder Offenbarung nicht eine schlechthin übernatürliche, sondern sie kommt einem Bedürfnis entgegen und befriedigt dasselbe, ja hebt die religiöse Vernunft auf eine jedesmal höhere Stufe. In concreto ging er davon aus, daß — seiner Gotteslehre entsprechend — der ethische Zweck zunächst einer realen Basis bedarf, auf der er sich aufzubauen vermag, die aber an sich noch nicht sittlich sein kann, sondern nur conditio sine qua non für eine sittliche Entwickelung. Diese Bedeutung hat die äußere Natur, ebenso aber auch die Naturanlage des Menschen, welche in der religiös-sittlichen Anlage gipfelt. Diese kommt aber nicht sofort zur vollen Realität. Vielmehr kann der Mensch eine Zeit lang ein vorsittliches Dasein führen, in welchem er seinen natürlichen Anlagen entsprechend in der Natur und in den natürlichen Gemeinschaften dahin lebt, während die Gottheit ihm höchstens nach der Seite der Macht sich offenbaren kann. Aber diese, der guten Anlage entsprechende Lebensweise erweist sich der wachsenden Kompliziertheit der Verhältnisse nicht gewachsen. Die natürlichen Anlagen und Gemeinschaften haben nicht die Kraft, auf die Dauer dem Menschen als Leitstern zu dienen, je mehr sich seine Selbständigkeit durch die Bethätigung entfaltet. Notwendigkeit und Freiheit treten einander gegenüber; in dem Menschen erwacht die Idee des Gesetzes; damit coincidiert, daß die Gottheit sich ihm als Geber und Hüter des Sittengesetzes im Gewissen offenbart, welches seine Freiheit bestimmen soll. Hier treten Gesetz und Freiheit, Gott und Mensch einander gegenüber; Gott ist der fordernde Gesetzgeber; der Mensch soll das Gesetz vollziehen. Aber auch diese Stufe ist unvollkommen, selbst wenn sie normal verliefe. Es kommt darauf an, daß der Mensch nicht bloß dem Gesetz um der Autorität willen folgt und Gott

gegenüber Gehorsam übt; vielmehr wird die Ausübung des Gesetzes selbst erst dann vollkommen sein, wenn dasselbe nicht bloß im Wissen lebt, sondern in den Willen aufgenommen und zum Lebensgesetze geworden ist, und wenn Gott nicht als der Gesetzgeber fremd ihm gegenübertritt, sondern den Menschen als beseelendes Prinzip erfüllt, so daß Gott sich vollkommen dem Menschen mitteilt, der Mensch dauernd von seinem Geiste erfüllt ist, und das Gesetz nicht als eine äußere Notwendigkeit, sondern als Gesetz der Freiheit von ihm aufgenommen und realisiert wird. Diese Stufe kann nur erreicht werden durch eine That Gottes, und zwar kann sie überhaupt nur durch eine selbständige Persönlichkeit zur Darstellung kommen, den Gottmenschen, der von dem ethischen Gott vollkommen erfüllt auch das sittliche Ideal realisiert. Dieser Gottmensch ist aber durch seine Persönlichkeit der Anfang einer neuen Entwickelungsreihe; er offenbart durch sich selbst die evangelische Stufe in ihrer Vollendung. Alle übrigen, welche die evangelische Stufe beschreiten sollen, müssen den Geist Gottes empfangen, den er mitteilt.

Es entspricht völlig der Gotteslehre Dorners, daß er es mit seltener Klarheit zum Ausdruck bringt, daß es nicht in der Welt bei dem Standpunkt des Gesetzes, der Forderung des Sollens bleiben kann, daß vielmehr wie in Gott Freiheit und Notwendigkeit absolut geeint sind in der sich selbst behauptenden Liebe, dieselbe Einheit als das sittliche Weltziel angesehen werden muß. Ebendaher steht ihm auch im Mittelpunkt nicht das Reich Gottes als Gemeinschaft, sondern die Person Christi, welche neue Persönlichkeiten aus uns machen kann, die das Notwendige frei wollen. Für seine Lehre von der Kirche folgt hieraus, daß er nicht die Kirche als Anstalt den Personen vorangehen, sondern die Kirche aus der Gemeinschaft der Personen werden läßt [1]). Denn auch das Verhältnis des einzelnen zu der Gemeinschaft betrachtet er

[1]) Das schließt natürlich nicht aus, daß die einmal bestehende Kirche zu Christo hinführen kann; nur wird jemand erst ein volles Glied der Kirche, wenn er wirklich christliche Persönlichkeit ist; dann bringt er aber, ethisch betrachtet, auch immer wieder die Kirche mit hervor. Vgl. „Glaubenslehre" II, § 128, 1.

so, daß dasselbe den besprochenen Stufen nach ein verschiedenes ist. Tritt der Mensch als Naturmensch in seinem vorsittlichen Zustand noch nicht der Gemeinschaft selbständig gegenüber, tritt dann auf der gesetzlichen Stufe die Gemeinschaft dem Menschen autoritativ gegenüber, so ist auf der evangelischen Stufe der einzelne erst in der Einheit mit dem Gottmenschen durch die Beseelung des heiligen Geistes zu einer selbständigen Persönlichkeit geworden, und die Gemeinschaft erscheint hier in höherer Form als das sittliche Produkt der gotterfüllten Persönlichkeiten. Daher vertritt er inbezug auf die Erkenntnis mit so großer Energie das Recht der Person auf eigene, nicht durch Autorität garantierte Gewißheit und inbezug auf das Sittliche die unbedingte Verantwortlichkeit der Person für sich und ihre Handlungen, inbezug auf das religiöse Verhältnis aber das Recht der Person mit Gott selbst in Verkehr zu stehen, ohne kreatürliche Mittler, heißen sie Schrift oder Kirche, so sehr er die Bedeutung beider als Gnadenmittel, d. h. als Mittel, welche zu Gott selbst führen, aber nicht bei sich als letzter Quelle für das religiöse Leben den Menschen festhalten wollen, anerkennt. Weil Gott ethischer Gott ist, so ist auf der evangelischen Stufe die vollendete Einheit mit Gott zugleich die Quelle vollkommener sittlicher Freiheit, wie es urbildlich der Gottmensch Christus darstellt, dessen Bewußtsein wir uns aneignen, dessen Geist wir in uns aufnehmen.

Es ist nicht wohl möglich — auch an dieser Stelle nicht nötig —, die dogmatischen Überzeugungen Dorners im einzelnen darzulegen. Nur auf Einiges, das ebenfalls eng mit seiner Gotteslehre zusammenhängt, sei noch hingewiesen.

Wenn er in der Christologie der modernen Kenose abgeneigt war, so lag das in seiner Überzeugung begründet, daß der ethische Gott nicht ethischer wäre ohne Selbstbehauptung, daß Gott als ethischer sich selbst gleich sein müsse und nicht sich verlieren könne. Wenn er auf der andern Seite aber die alte Annahme ablehnte, daß Christus von Anfang an schon vollendeter Gott gewesen sei und nur von seiner Gottheit entweder keinen Gebrauch gemacht oder sie nur insgeheim gebraucht habe, so war es wieder das ethische Prinzip, welches ihn hierzu bestimmte. Der Weg, den er

zu gehen versucht, stimmt mit seiner Vorstellung, daß die Einheit Gottes mit dem Menschen durch die sittlich bestimmte Empfänglichkeit des Menschen hindurch sich vermittelt und an Innigkeit wächst, und daß auf Grund dieser wachsenden Einheit auch ein sittliches Wachstum stattfindet. Wenn er es aber für nötig hielt, entgegen einer weitverbreiteten Ansicht, auch auf die sozusagen vorsittliche Anlage Christi zurückzugehen und in ihr die Möglichkeit für seine eigentümliche Entwickelung zu finden, so entspricht das durchaus dem Grundsatz, daß sittliche Stufen zu durchlaufen sind und daß nicht bloß Christi Berufsthätigkeit für das Christentum von Wichtigkeit ist, sondern seine Persönlichkeit, von welcher auch seine Berufsthätigkeit ausgeht und welche dieser Thätigkeit erst ihren vollen Wert verleiht, im Mittelpunkt steht. Wie aber der Mensch aus dem vorsittlichen Zustand sich ethisch entwickelt (s. oben), so wird auch Christi Person nur verstanden, wenn man sie nicht bloß als fertige, sondern auch in ihrem sittlichen Werden, und nach der vorsittlichen Anlage, aus der sie als aus dem Naturgrund sich ethisch entfaltet, zu verstehen sucht, eine Anlage, welche seiner Meinung nach bei Christo auf eine besondere göttliche Aktion als ihren Grund zurückwies.

Nicht minder ist die Lehre von der Sünde und von der Versöhnung und Erlösung durch seine Gotteslehre bestimmt. Denn einmal ist ihm die Sünde Abwendung von Gott, aber von Gott als dem Urquell des Sittlichen und daher religiös und sittlich zugleich. Anderseits aber soll das Sittliche und das religiöse Verhältnis im allmählichen Prozeß realisiert werden und hat daher Stufen. So macht Dorner auf der einen Seite geltend, daß die Sünde auf jeder Stufe der Entwickelung Verletzung eines unbedingt Wertvollen ist, und daß das Recht des Guten unbedingt gewahrt werden muß, daß über der Sünde die göttliche Ungnade schweben und daß sich dieselbe auch objektiv in der Strafe offenbaren muß. Demgemäß leugnet er, daß erst die evangelische Stufe Sittliches enthalte, dessen Verwerfung die Ungnade Gottes auf sich zieht, da die evangelische Stufe sittlich gar nicht zu erreichen ist, wenn nicht die anderen Stufen vorhergegangen sind, auf denen sie ruht. Auf der andern Seite hebt er aber doch hervor, daß die

Sünde, bevor die evangelische Stufe erreicht ist, noch nicht als definitive aufgefaßt werden kann, noch einen provisorischen Charakter trägt und noch nicht die ewige Verdammnis als Strafe zur Folge haben kann.

Dem entspricht nun die Modifikation der Offenbarung der göttlichen sich selbst behauptenden Liebe in Christo, welche die Sünde notwendig macht. Christus wird nicht bloß überall der Sünde, wo sie ihm begegnet, kräftigen Widerstand leisten; vielmehr damit die Menschheit in ihm zur vollkommenen Einheit mit Gott kommen kann, dazu ist nötig, daß das Unrecht des Bösen und das Recht des Guten anerkannt, daß die Schuld gesühnt werde, welche die vorchristliche Menschheit drückt, daß die göttliche Ungnade, welche aus der Selbstbehauptung des ethischen Gottes gegenüber dem Bösen mit Notwendigkeit hervorgeht, aufgehoben werde. Wenn also Christus die Einheit mit Gott und die höchste Stufe der Sittlichkeit innerhalb der Menschheit darstellen soll, so kann er nur so sich mit Gott einen, daß er zugleich das Bewußtsein der Ungnade Gottes gegen die Menschheit in sich aufnimmt und im Mitgefühl die göttliche Ungnade und Strafe mitzutragen bereit ist, und so das verletzte Recht des Guten wiederherstellt. Kurz, da die Sünde zwar die göttliche Ungnade notwendig macht, aber als provisorische die göttliche Liebe noch nicht ausschließt, so muß die göttliche Liebe sich so offenbaren, daß zugleich der Wert des Guten der Sünde gegenüber zur Anerkennuug kommt: und Christus, der die vollendete Einheit mit Gott innerhalb der Menschheit realisiert, realisiert sie so, daß er zugleich die Selbstbehauptung des Guten der Sünde gegenüber zur Geltung bringt, indem er als Haupt der Menschheit das Recht der göttlichen Ungnade aus Liebe anerkennt und die Schuld sühnt. Daß aber Christus die Menschheit vertreten kann, hat seinen Grund zugleich darin, daß, bevor die höchste Stufe beschritten ist, der einzelne dem Zusammenhange und der Autorität der Gemeinschaft gegenüber noch unselbständig ist, noch unter dem Einfluß des Ganzen steht, noch nicht im vollen Sinne selbständige Persönlichkeit ist, daher auch auf dieser Stufe noch Stellvertretung des einzelnen durch den Vertreter des Ganzen möglich ist. Erst indem Christus die Menschheit mit Gott ver-

söhnt, ist es möglich, daß der einzelne, der sich Christi Geist aneignet, der vollen Persönlichkeit teilhaftig wird. Wie also Christus der gesetzlichen Stufe gegenüber erst die volle Freiheit der Persönlichkeit realisiert, so befreit er auch die Menschheit von dem sündigen Zusammenhang der Gemeinschaft, indem er die über der Menschheit schwebende göttliche Ungnade durch seine Stellvertretung der Menschheit aufhebt und es nun jedem einzelnen möglich macht, eine in ihm mit Gott geeinte freie sittliche Persönlichkeit zu werden, welche von dem Zusammenhange mit der allen gemeinsamen Sünde und Schuld befreit ist. Von Gott aus gesehen, muß hiernach gesagt werden, daß durch Christus die über der Menschheit schwebende Ungnade beseitigt, Gott also versöhnt ist. Wie Gott um seiner ethischen Sich-selbst-Gleichheit willen das Böse nicht ignorieren konnte, so kann er auch die in Christo vollzogene Versöhnung nicht ignorieren; wie er zuerst seine Ungnade, wenn auch mit Langmut gepaart (wegen des noch provisorischen Charakters der Sünde) offenbart, so ist er nun der Menschheit versöhnt, und jeder einzelne kann in der Gemeinschaft mit Christo der göttlichen Liebe als gerechter Liebe teilhaft und auf Grund der Einheit mit Gott eine sittlich freie Persönlichkeit werden.

Wenn Dorner hiernach die Sünde nur als ein Zwischenneingekommenes behandelt, so leitet ihn dabei nicht etwa eine Verkennung des Gewichtes derselben; vielmehr hat er dies mehr geltend gemacht als andere, die Christus wesentlich nur als Erlöser, nicht als Versöhner auffassen. Seine Absicht war vielmehr die, die Ansicht abzuschneiden, als ob Christus lediglich der Wiederhersteller eines früheren normalen Zustandes sei. Er wollte beides verbinden, daß durch Christus die Menschheit von Sünde und Schuld erlöst, aber zugleich auch auf eine höhere Stufe geführt worden sei, die sie auch bei normaler Entwickelung erst durch Christus hätte erreichen können. Der Gehalt der Geschichte war für Dorner nicht nur ein immer gleicher, der höchstens gegen Verderbnis behauptet oder wiederhergestellt werden müsse, sondern ein stufenweise wachsender. Die Geschichte war ihm zugleich der Schauplatz des Fortschritts.

Ich habe gerade diesen Punkt deshalb ausführlicher berührt, weil Dorner bis an das Ende seines Lebens die Rechtfertigung

als das Kleinod der protestantischen Kirche verteidigte. Es wird das um so mehr begreiflich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er in ihr nicht bloß die Befreiung von Schuld, nicht etwa nur eine prinzipielle subjektive Umwendung, sondern den Eintritt der höchsten Stufe der religiös-sittlichen Entwickelung erkannte, die Begründung der mit Gott geeinten sittlich freien Persönlichkeit, welche nicht auf ihre eigene sittliche Umkehr, sondern auf die Erfahrung der versöhnten Liebe Gottes gegründet ist und hierin den Quellpunkt für ihre sittliche Bethätigung besitzt, da Gott ethischer Gott, der Urgute ist.

Es könnte sich zu widersprechen scheinen, wenn Dorner einerseits in der Gotteslehre die realen Prinzipien aufsuchte, und anderseits den Grundsatz festhielt, daß die protestantische Kirche als ihr Materialprinzip die Rechtfertigung, als ihr Formalprinzip die Schrift ansehe. Indes läßt sich beides wohl vereinigen. Denn daß die Religion in Gott begründet sein muß, daß die Gotteslehre erklären muß, daß Gott als ethischer Gott in ein Liebesverhältnis zur Kreatur treten will, das eben in der Religion sich darstellt, schließt andererseits nicht aus, daß von dem Protestantismus als der höchsten Stufe der christlichen Religion ausgesagt wird, sein Prinzip als Religion sei eben die in der Rechtfertigung in Christo gegebene Einheit Gottes und des Menschen, wie dieselbe auf der höchsten Stufe des religiös-sittlichen Prozesses sich darstelle. Daß er aber dieser religiösen Erfahrung die Schrift zur Seite stellte, hat den Grund, daß er die Realisierung der höchsten Stufe nur als eine geschichtliche Thatsache begreifen kann, da die Menschheit nur in dem geschichtlichen Prozesse, in der historischen Erscheinung Christi diese Stufe erreicht. Ohne Christus ist diese Stufe vollends bei dem Eintritt der Sünde undenkbar; die Schrift aber ist die Urkunde über die historische Persönlichkeit Christi und seine ursprüngliche Wirksamkeit in dem Gläubigen. Ist also in Christo diese höchste Stufe beschritten, so kann sie auch nicht gewonnen und festgehalten werden, wenn nicht das historische Bild Christi und das Bild seiner historischen Wirksamkeit gegenwärtig bleibt. Wollte man von der Schrift absehen, so würde man eben von der Geschichte, von dem Realwerden der höchsten Stufe des religiös-sittlichen Lebens in der Welt absehen,

d. h. man würde auf die Stufe des bloßen Ideales ohne Realität, auf die Stufe des Sollens ohne Sein, auf die gesetzliche Stufe zurücksinken. So bedarf also der Protestantismus nach Dorner der Schrift als der Urkunde der historischen Offenbarung in Christo, aber diese Urkunde soll uns zugleich den in Christo realgewordenen ewigen religiös-sittlichen Gehalt offenbaren und zur eigenen Erfahrung führen. Rechtfertigung, die nicht auf die historische Realität Christi zurückginge, sich auf die Schrift nicht stützte, schwebte in der Luft, da es sich gerade um das Real-geworden-sein der höchsten Stufe handelt. Schrift ohne Erfahrung der Rechtfertigung würde aber ebenso unmöglich sein, da der Inhalt der Schrift eben zu der Erfahrung hinweist. Auch handelt es sich nach Dorner in Wahrheit nicht um zwei Prinzipien, sondern um eines, nämlich um den in der Schrift wie in der Erfahrung wirksamen Geist Christi.

Es erwies sich ihm die christliche Stufe dadurch als die höchste, über welche hinaus nicht neue Stufen beschritten werden können, daß das Prinzip der Rechtfertigung und die Erfahrung derselben ein immer gleiches ist. Es kann einer nicht mehr oder weniger gerechtfertigt sein; Gottes Gnade ist ihm zuteil geworden; er ist ein Kind Gottes. Wenn auch die Gewißheit der Rechtfertigung Grade hat, so ist sie an sich doch eine göttlich objektive That, die jedem Gläubigen durch Aneignung in der christlichen Grunderfahrung zuteil wird. Dagegen hat die Heiligung und ebenso auch die Aneignung des Heils im Erkennen ihre Stufen. Dadurch aber wird das Grundverhältnis Gottes und des Menschen nicht geändert. Vielmehr auf Grund der Sündenvergebung, auf Grund der Erfahrung der göttlichen Liebe beginnt ein neuer Erkenntnisprozeß und ein neuer sittlicher Prozeß. Der Mensch handelt aus der Einheit mit Gott heraus; dieses Handeln kann vollkommener und unvollkommener sein. Von den Werken hängt die Rechtfertigung nicht ab. Das Einzige, was fertig ist, pflegte er zu sagen, ist die Rechtfertigung [1]. Alles andere ist im Werden auch bei dem Christen.

---

[1]) Es ist daher durchaus begreiflich, daß Dorner in einer von ihm verfaßten Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrates diese Auffassung der Recht-

Es erübrigt uns nun, noch einen Augenblick bei der Auffassung Dorners von dem Prozeß der Geschichte zu verweilen, auf den er durch seine Grundanschauung hingewiesen war. Wenn er auch zugab, daß die wirkliche menschliche Entwickelung nicht dem Ideale der Entwickelung entspreche, so nahm er doch an, daß Gott in dem Lauf der Geschichte die Menschheit nie verlassen habe und daß zwar durch die Sünde eine Modifikation in der Entwickelung eingetreten, daß aber nichtsdestoweniger doch ein Fortschritt selbst in der vorchristlichen Geschichte zu erkennen sei. So war er der Meinung, daß die verschiedenen vorchristlichen Religionen, wenn auch einseitig und darum teilweise verkehrt, einen wahren Kern in dem einer jeden eigentümlichen Inhalte besessen haben, daß eine jede ein Moment des göttlichen Wesens besonders zum Bewußtsein gebracht habe, z. B. die brahminische das göttliche unendliche Sein, die chinesische Gott als den Urheber des Maßes, die griechische Gott als die Quelle der Harmonie und Schönheit, die hebräische Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit; daß aber alle Religionen der außerchristlichen Welt bald mehr bald weniger einen tiefen Zwiespalt zwischen Gott und der Menschheit empfinden und nach einer Versöhnung trachten, daß alle Religionen auf das Christentum hinweisen, in welchem Gott die vollendete Offenbarung gegeben hat, und daß, wie der christliche Gottesbegriff alle Momente des Gottesbegriffs umfaßt und untereinander erst in das rechte Verhältnis setzt, so auch das Wahre aller Religionen in dem Christentum zur Anerkennung komme, wodurch sich dasselbe eben als die absolute Religion erweist, die alle niederen Stufen ihrer Wahrheit nach in sich aufbewahrt.

Rechtfertigung gegen Hengstenberg verteidigte, und es ist das nicht etwa ein kirchenpolitisches Manöver seiner Tendenz nach gewesen, wie es in der „Semaine religieuse“ 16. August 1884 angedeutet wird. Das ist um so mehr begreiflich, als er zu erkennen glaubte, daß mit der Verfälschung der Rechtfertigungslehre der evangelische Standpunkt mehr oder weniger verlassen werden müsse und gesetzliches Wesen in der einen oder andern Weise in der Kirche Einzug halte. D. B. Weiß sagt in seinem Nachrufe in den „Fliegenden Blättern“: „Die Rechtfertigung war die Seele seiner ganzen Theologie, ein Glaube, der eben weil er des ewigen Heiles gewiß macht, die Leuchte für jedes Erkenntnisstreben und die Kraft eines neuen Lebens wird.“

Diese absolute Religion selbst hat er dann in ihrer ursprünglichen Gestalt und Neuheit in seiner neutestamentlichen Theologie zur Darstellung gebracht. Sie war der Ertrag seiner exegetischen Forschungen, die er auch in einzelnen exegetischen Vorlesungen besonders über Evangelium Johannis, Römerbrief, Bergpredigt u. a. seinen Schülern mitteilte, Vorlesungen, welche trotz strenger Handhabung einer exegetischen Methode, welche den Kreis der möglichen Auslegungen umschrieb, um schließlich nach Ausschließung der nicht annehmbaren, die ihm richtig scheinende Erklärung als Resultat zu erweisen, ungesucht zugleich einen erbaulichen und praktischen Charakter trugen. Einerseits suchte er zu zeigen, wie das Christentum auf einer neuen That Gottes beruhe, die der Empfänglichkeit der Sehnsucht entgegenkommt, die in der Menschheit vorhanden war. Anderseits zerfällt ihm auch die Urzeit in verschiedene Stufen. In Christus wie in den Christen ist die Einigung des Göttlichen und Menschlichen gegeben, aber in Christo ursprünglich, in den Christen abgeleitet; daher zerfällt ihm die neutestamentliche Theologie in die Darstellung Christi, seines Lebens und seiner Lehre und in die Darstellung der Art, wie die in Christi Person realisierte Gottmenschheit in die Christen eingeht und von ihnen aufgefaßt wird. In letzter Beziehung findet Dorner Stufen der Aneignung des christlichen Prinzips. Der zweite Teil der neutestamentlichen Theologie zeigt hauptsächlich drei Stufen, einmal das Christentum im Anschluß an das Alte Testament (an das Sittengesetz: Jakobus, an das Zeremonialgesetz: Hebräerbrief, an die Prophetie: Petrus), sodann das Christentum in seiner Neuheit im Gegensatz gegen das Alte Testament bei Paulus, endlich das Christentum als die „absolute Religion“ über den Gegensatz hinaus in den Johanneischen Schriften. So stellt das Neue Testament das Christentum in seiner persönlich prinzipiellen Erscheinung in Christo dar, sodann in seinem Verhältnis zu der bisherigen Entwickelung, in seinem Anschluß an dieselbe, in seinem Gegensatz gegen dieselbe, endlich in seiner eigenen Selbständigkeit und inneren Vollkommenheit als absolute Religion. So ist die Schrift selbst ein Produkt des von Christo ergriffenen, ihn sich stufenweise aneignenden menschlichen Geistes. An die Periode der Urkirche,

welche im wesentlichen, wenn auch in verschiedenen Stufen, die christliche Grundthatsache und Grunderfahrung wiederspiegelt, schließt sich die Entfaltung des christlichen Prinzips in der Kirche: und auch hier nimmt Dorner wieder eine Stufenreihe in der Entwickelung an.

In seiner Symbolik sucht er den Gedanken durchzuführen, daß die christliche Heilserfahrung, die ihrem Kern nach sich gleich bleibt, Stufen ihrer Aneignung durchläuft. Die Abnormitäten, welche mit jeder Stufe eintreten, wenn sie sich einseitig abschließt und verfestigt, verfehlt Dorner nicht zu berücksichtigen. Zuerst sei die Reflexion auf den christlichen Inhalt in den Vordergrund getreten, das Christentum sei als Sache der Intelligenz vorwiegend behandelt worden. Diese Stufe, welche deshalb die objektiven Dogmen, den christlichen Gottesbegriff und die Christologie zur Darstellung bringt, repräsentiert die griechische Kirche. Sodann beginnt die christliche Erfahrung, sich des Willens zu bemächtigen; diese Stufe erhebt sich auf der vorhergehenden. Aber auf Grund der gewonnenen Erkenntnis wird nun das Christentum als Lebensgesetz aufgefaßt; die Welt wird für das Christentum gewonnen und von ihm durchdrungen; der objektive Zweck, das Reich Gottes soll realisiert, das höchste Gut hervorgebracht werden. Es handelt sich hier vor allem um den Ausbau der Kirche und ihrer Organisation. Diese Stufe repräsentiert die römische Kirche. Die dritte Stufe sieht Dorner im Protestantismus beschritten, in welchem die unmittelbare Erfahrung bewußt in den Mittelpunkt gestellt wird und die christliche Persönkeit im zentralen Gemütsleben sich erfaßt. Ohne daß die Thätigkeit der Intelligenz und des Willens ausgeschlossen ist, tritt hier doch Gott gegenüber das Bewußtsein des Empfangens in den Mittelpunkt, und hierin wird die Grundquelle der Tugendkraft wie der christlichen Erkenntnis mit Bewußtsein erfaßt. Es kommt aber hier besonders darauf an, daß das Subjekt mit der objektiven historischen Offenbarung in Christus, der aber zugleich ewig lebendige Kraft ausübt, sich zusammenschließt, daß der einseitige Subjektivismus ausgeschlossen sei, wie auch anderseits der einseitige Objektivismus, daß das Subjekt der eigensten Erfahrung der im historischen Christus offenbar gewordenen göttlichen Gnade sich teilhaft wisse, daß also Erfahrung und Urkunde der historischen

Offenbarung nicht auseinanderfallen, sondern in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit erfaßt seien.

Wie Dorner die ursprüngliche Heilserfahrung zuerst die Welt der Intelligenz, dann die Welt des Willens ergreifen und ausgestalten läßt, bis der Protestantismus auf die zentrale Heilserfahrung selbst in vollbewußter Weise sich richtet und diese zum Mittelpunkt seiner Erkenntnis und Willensrichtung macht, um von dem Zentrum aus auch die Arbeit der vorhergehenden Stufen neu aufzunehmen und zu verwerten, so betrachtet er in seiner Geschichte der protestantischen Theologie die Stufen, welche der Protestantismus bis jetzt durchlaufen hat. Wenn in seinem Ursprung ein kräftiger Zusammenschluß der subjektiven Heilserfahrung mit dem objektiven in Christo erschienenen von der Schrift urkundlich bezeugten Heil gegeben ist, so tritt doch dieser Zusammenschluß selbst noch in unmittelbarer Weise auf. Er glaubt daher, daß die Entwickelung zunächst jedes der Momente, das objektive und das subjektive für sich und darum in einseitiger Weise ins Auge gefaßt habe, daß einer einseitigen Schrifttheologie, welche als letzte Quelle die Schrift, die objektive Autorität derselben erfaßte, ohne völlig die Erfahrung fallen zu lassen, eine ebenso einseitig dem historischen Prinzip abgewandte subjektiv-idealistische Richtung gegenübergetreten sei, bis die neuere Zeit insbesondere seit Schleiermacher, Schelling und Hegel an dem Versuch arbeite, in wissenschaftlicher Weise die objektive Seite und die subjektive Seite, das Historische und Ideale, die Schrift und die subjektive Glaubenserfahrung zu einer volleren Einheit zusammenzuschließen. Indem dies geschieht, wird es zugleich möglich, von dieser Einheit aus die Erkenntnis zu einer höheren Stufe zu erheben, eine vollkommenere Gotteslehre und Christologie anzustreben (in der Theologie z. B. die Einheit des sittlich Notwendigen [objektiven] und des Freien [subjektiven] gegenüber dem mittelalterlichen Thomismus, der das Notwendige, und Skotismus, der das Freie als Willkür betonte, geltend zu machen) und ebenso auch das christliche Prinzip nach der Willensseite hin durch kirchliche Organisation und Liebesthätigkeit zu entfalten: und hierin fand er die Hauptaufgaben der Gegenwart für Theologie und Kirche.

Obgleich also in der christlichen Entwickelung keineswegs ein normaler Verlauf behauptet wird, so versucht Dorner doch einen, wenn auch durch zum Teil gegeneinander sich abschließende Einseitigkeiten hindurchgehenden Fortschritt in der religiös-ethischen Geschichte der Menschheit zu erschauen. Als allgemeinsten leitenden Gedanken für diese Betrachtung der Geschichte kann man vielleicht diesen bezeichnen, daß der menschliche Geist, der die göttliche Offenbarung stufenweise empfängt, dieselbe auch stufenweise sich aneignet, und indem er auf Grund derselben sich zugleich ethisch bethätigt, jedesmal Produkte hervorbringt, welche die jedesmal objektive Basis für seine weitere selbstthätige Entwickelung und seine ethischen Hervorbringungen bilden, wie auch die Empfänglichkeit Gott gegenüber steigernd modifizieren.

Ähnlich hat Dorner auch die Geschichte der Christologie behandelt. Auch hier suchte er von einer eminenten Gelehrsamkeit unterstützt zu zeigen, wie das Verständnis der Person Christi in der christlichen Kirche von Stufe zu Stufe fortgeschritten sei [1]). Es ist in der ersten Zeit das Bewußtsein festgestellt, daß in Christo das Göttliche und das Menschliche geeint sei und diese Erkenntnis durch Ausschluß von immer feineren Formen des Ebjonitismus und Doketismus zu immer klarerem Bewußtsein gebracht. Indem aber zugleich die Momente des Göttlichen und des Menschlichen für sich fixiert werden, entsteht die Zweinaturenlehre und die Aufgabe einer konkreten Bestimmung des Wie der Vereinigung beider Naturen, des göttlichen und menschlichen Faktors. Zunächst überwiegt bei den Versuchen der Vereinigung bis zur Reformationszeit die göttliche Seite, nach der Reformationszeit die menschliche Seite; die dritte Periode seit dem Anfang unseres Jahrhunderts sucht die Person Christi als Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Gleichgewicht und Unterschied beider Seiten zu erkennen. Wie ihn hier der Gedanke leitet, daß aus der unmittelbaren Einheit die Fixierung der in der Einheit unmittelbar verbundenen Momente hervorgeht und dann wieder die Aufgabe erwächst, die Verbindung

---

[1]) Vgl. Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. I, S. 119 f. „Glaubenslehre" II, 1. S. 300 f.

der Momente näher zu erforschen, was in der bezeichneten Weise mannigfaltig geschieht, so hatte er auch bei anderen Dogmen die Tendenz, die Hauptansichten, welche im Laufe der Geschichte über dieselben hervortraten, als ebenso viele Momente zu betrachten, welche stufenweise erscheinen und alle Berücksichtigung verdienen. In der Versöhnungslehre z. B. suchte er die Hauptansichten entsprechend den Hauptmomenten des Gottesbegriffs, welche einseitig fixiert werden, zu begreifen; demgemäß findet er einseitig physische, ästhetische, logische, abstrakt juridische, moralische oder einseitig religiöse, auf die Liebe Gottes einseitig zurückgehende Auffassungen der Versöhnung, welche in objektiver wie in subjektiver Form, in ersterer in der älteren, in letzterer in der neueren Zeit auftreten [1]); ebenso sucht er dasselbe inbezug auf die Ponerologie [2]) durchzuführen.

Diese Auffassung der Geschichte, nach welcher sich in derselben Stufen der geistigen Entwickelung offenbaren, ist Dorner mehrfach als Geschichtskonstruktion in Hegelscher Manier verdacht worden. Indes wird man nicht leugnen können, daß, wenn man nicht einfach bei einer Registrierung und Aneinanderreihung der einzelnen geschichtlichen Thatsachen stehen bleiben will, die Auffassung der leitenden Gesichtspunkte immer zugleich durch die eigene Weltanschauung bedingt ist und sein wird, und es kommt nur darauf an, ob diese Weltanschauung ewigen Wahrheitsgehalt in sich birgt oder nicht. Auch wird man umgekehrt sagen müssen, daß die Richtigkeit einer Ansicht über den Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung in dem Maße sich steigert, als dieselbe imstande ist, den verschiedenen Standpunkten, welche historisch aufgetreten sind, gerecht zu werden und zu erkennen, was dieselben an Wahrheitsgehalt gefördert haben, der niemals verloren gehen darf. Jedenfalls ist eine Theologie um so größer, steht auf um so höherer Warte, je mehr sie imstande ist, fremde Standpunkte zu würdigen. Auch sah Dorner stets das allein als das rechte Ziel der Polemik

1) Vgl. „Glaubenslehre" II, 2. S. 608 f.

2) Vgl. „Glaubenslehre" II, 1. S. 132 f. Auch die Schilderung der christlichen Gott ebenbildlichen Persönlichkeit in seiner Ethik entspricht den Hauptmomenten des Gottesbegriffs.

an, die Wahrheit, welche der Gegner vertritt, aus den Einseitigkeiten, in welche sie verstrickt ist, zu befreien, und hierzu war die Theologie Dorners in hohem Maße befähigt.

Das bewies er auch in dem persönlichen Verkehr besonders mit Studierenden [1]), „indem er ebenso streng Konfessionelle wie negativ Gerichtete, Kantianer wie Herbartianer und Empiristen zu Worte kommen ließ und sich mit den Gründen, die sie für ihre Standpunkte geltend machten, mit aller Ruhe, Objektivität und Freundlichkeit auseinandersetzte".

Auch in der Kirche war er aller Enge fremd und wollte, daß im Interesse der fortschreitend tieferen Erfassung der Offenbarung in Christo und des Fortschrittes des ethischen Lebens Luft und Licht frei erhalten bleiben. Denn so sehr er gerade auf die Prinzipien der Reformation zurückging, so wenig glaubte er, daß die Reformationszeit den absoluten Höhepunkt christlicher Erkenntnis darstelle. Dem entsprach seine Thätigkeit auf der Generalsynode von 1846, wo er mit Nitzsch und Julius Müller auf eine Lehrordnung drang, welche der Entwickelung freien Spielraum gewähren sollte; ebenso hatte hierin ein harter Streit mit der streng lutherischen Geistlichkeit in Hannover seinen Grund, wo er ein Gutachten der Göttinger Fakultät abfaßte, nicht minder seine schonende Behandlung der „freisinnigen" Theologie, welche er im hannoverschen wie im preußischen Oberkonsistorium in einer Reihe von Fällen zur Geltung brachte. Und wie es ihm vor allem um die Persönlichkeit zu thun war, so haßte er es, wenn man einzelne Personen in Bausch und Bogen verurteilte, weil sie bestimmten Richtungen angehören, und suchte dem in Theologie und Kirche sich leider immer mehr breitmachenden Unwesen zu steuern, die Leute nach Parteietiketten zu beurteilen, wie er in dieser Hinsicht oft im Scherz auch von einer gegenseitigen Lobesassekuranz reden konnte.

Der Reichtum, welcher sich in den verschiedenen Zweigen der Reformationskirchen darstellt, sollte nicht durch gegenseitige Absperrung verkümmert, sondern zu gegenseitiger Befruchtung verwandt werden. Daher seine hervorragende Thätigkeit für die evangelische

[1]) Nachruf im „Schwäbischen Merkur" 24. August 1884.



Allianz, die er häufig — sogar die Versammlung in Newyork — besuchte, daher auch seine Thätigkeit besonders im preußischen Oberkirchenrate zur Erhaltung der Union. Wie er in seiner Ethik geltend machte, daß die Welt der „ersten Schöpfung", nach ihrer natürlichen Seite wie nach Seiten der ethischen Produkte von dem Christentum nicht absorbiert werden solle, so wollte er auch das protestantische kirchliche Leben in Deutschland mit dem nationalen Leben verbunden wissen und eine protestantisch-deutsche Nationalkirche war eine seiner Lieblingsideeen, für die er in Schrift und Wort eintrat. Mit der ihm eigentümlichen Zähigkeit pflegte er die Anfänge zur Verwirklichung derselben durch rege Beteiligung an der Eisenacher Konferenz der Kirchenregimente, deren Bedeutung er durch Zuziehung von Synodalmitgliedern zu steigern wünschte.

Weil er ferner auf die Persönlichkeit in seinem Kirchenbegriff ein so großes Gewicht legte, so vertrat er, durch eine nach der Studienzeit nach England unternommene Studienreise in dieser Richtung bestärkt [1]), die Ansicht, daß die deutschen Landeskirchen durch die lebendige Beteiligung der Laien an den kirchlichen und religiösen Angelegenheiten neu belebt werden müssen. Dem entsprechend war er ein Freund der synodalen Einrichtungen, arbeitete für diese Idee — eine Verbindung des konsistorialen mit dem presbyterialen Elemente, auch hierin an die gegebenen Traditionen das Neue anknüpfend — in Hannover und besonders in Preußen, schon auf der Generalsynode 1846, nicht minder aber seit seiner Berufung in den evangelischen Oberkirchenrat wie auf Kirchentagen. Diese Zuziehung der Laien für die kirchliche Organisation sollte aber zugleich auch das religiöse Interesse und die Lust an der Bethätigung desselben wecken, und es sollte durch die offizielle Beteiligung der Laien an der kirchlichen Organisation auch eine

1) Er hat schon vorher als Vikar seines Vaters in Neuhausen auf eine Änderung der Kirchenverfassung gedrungen. In der von ihm verfaßten Autobiographie, welche leider nur bis zu der Repetentenzeit fortgeführt ist, schreibt er: „Von unserer Diöcese ging, während ich in Neuhausen war, auch eine Petition an den Landtag, worin wir um eine Kirchenverfassung baten, für welche ich mich lebhaft interessierte, seitdem die Idee der Kirche mich gefesselt hatte."

Befruchtung der freien Thätigkeit erzielt werden, welche in der inneren Mission im Gange war. Letztere hat er stets auf das wärmste unterstützt; er hat in Bonn selbst innere Mission getrieben, den „Geistern im Gefängnis gepredigt", wie er von seinen Besuchen der Strafanstalt sagte, er war langjähriges Mitglied des Zentralausschusses für innere Mission und hielt gerade die Thätigkeit, welche auf freie Weise den einzelnen Persönlichkeiten nachgeht, für den geeignetsten Weg, auf welchem die protestantische Kirche zur Lösung der sozialen Frage beitragen könne. Er hat auf der Konferenz in Magdeburg einen Vortrag — den letzten öffentlichen — gehalten, in welchem er einen Überblick über die außerordentliche Ausbreitung dieses Werkes gab, der wohl geeignet ist, zu zeigen, welchen Einfluß auf das Volksleben diese freie Thätigkeit ausüben kann [1]).

Es ist oben ausgeführt worden, welches Gewicht Dorner auf die heilige Schrift legte. Dem entspricht es, daß er an der Richtigkeit der Übersetzung derselben mit dem gesamten Protestantismus das größte Interesse haben mußte. Indes war es doch noch ein besonderes Interesse, das ihn zu einem der Hauptvorfechter der von der Eisenacher Konferenz in Angriff genommenen Bibelübersetzungsrevision machte, über die er im Oberkirchenrat das Referat hatte. Gegen eine Änderung der lutherischen Bibelübersetzung wurde von der konfessionellen Richtung starke Opposition gemacht; diesem Traditionalismus gegenüber, der auch wieder einen gesetzlichen Zug an sich trug, machte Dorner das Recht der protestantischen Kirche geltend, auch an den Werken ihrer Väter Kritik zu üben und die Resultate einer fortgeschrittenen Wissenschaft auch ihnen gegenüber zu verwerten. Er wollte verhindern, daß aus der lutherischen Bibelübersetzung eine Art Vulgata werde. Es handelte sich ihm bei dieser Arbeit um ein Prinzip. Zu gleicher Zeit mochte ihn dabei wie bei so manchem andern Werke das Bewußtsein leiten, daß die Wissenschaft ihre Früchte auch in der Praxis bringen müsse, daß nichts schädlicher sei, als wenn sich die Wissenschaft dem Volksleben entfremde, statt dasselbe gesund zu befruchten: und wo konnte

[1]) Vgl. den Nachruf von B. Weiß in den „Fliegenden Blättern", S. 6.

mehr eine solche Fruchtbarkeit der Wissenschaft sich zeigen als bei der Übersetzung des religiösen Volksbuches κατ' ἐξοχήν? Das sind die Ideale, die ihm bei diesem Werke vorschwebten.

Inbezug auf eine andere das Volksleben in seinen Wurzeln berührende Frage hat er ebenfalls praktisch eingegriffen. In der von ihm verfaßten Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrates über die Sonntagsfrage fordert er die Verbindung religiöser Erbauung mit ethisch-notwendiger Erholung, besonders in der freien Geselligkeit, seinem ethischen Grundsatze gemäß, daß das menschlich Sittliche, weil es in sich wertvoll ist, von dem Religiösen nicht darf absorbiert werden. Es zeigte sich hierin ferner auch die Konsequenz seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, indem er einer puritanischen gesetzlichen Auffassung der Sonntagsheiligung abgeneigt war. Diese Durchführung des evangelischen Standpunktes ag ihm in seiner praktischen Thätigkeit überall am Herzen. Wie das Dogma nicht zum Lehrgesetz werden sollte, so suchte er zu wehren, daß die erziehende Thätigkeit der Kirche besonders in der Kirchenzucht in Gesetzlichkeit ausarte; die Kirche sollte nie aus dem Auge verlieren, daß sie es mit der Pflege der Religion zu thun hat, welche Sache freier Überzeugung ist, und daß ihr Ziel sein muß, mündige Persönlichkeiten heranzubilden. Daher er auch bei Beratung der preußischen Kirchenverfassung die Furcht nicht zu teilen vermochte, welche viele vor den „Schlußbestimmungen" hatten, weil er von dem Vertrauen auf die in den Persönlichkeiten freiwirkende Kraft des Evangeliums beseelt war.

Schließlich sei noch ein Punkt erwähnt. Weil Dorner den vorchristlichen Produkten des sittlichen Schaffens, der Welt der ersten Schöpfung ihren Wert zuerkannte und ihre Selbständigkeit verfocht, verteidigte er die Unabhängigkeit und Würde des Staates und bekämpfte — hierin mit Lutheranern wie Harleß eins — die Stahlsche Idee eines christlichen Staates, in welchem er nur eine Zurückschraubung des Christentums auf gesetzliches Wesen zu sehen vermochte. Dasselbe aber machte er inbezug auf die Ehe geltend. Eben daher hat er auch in seiner praktischen Wirksamkeit die Berechtigung des Staates, die Zivilehe einzurichten, anerkannt und von der Kirche die Anerkennung der Zivilehe als Ehe gefordert, eben

daher auch mit der neuen kirchlichen Ehegesetzgebung in Preußen sich nicht völlig befreunden können.

Ebenso aber stand er in dem Kampfe des Staats mit dem Ultramontanismus unentwegt auf der Seite des Staates; er faßte seine Ansicht in einer Rede, die er auf dem Berliner Rathause hielt, in die Worte zusammen: der Staat muß Herr in seinem Hause sein. In diesem Sinne begrüßte er die Falksche Gesetzgebung ihrem Kerne nach als einen großen Fortschritt. Daß er ebenso als furchtloser Patriot das Wort zu ergreifen sich nicht scheute, wo er es für seine Pflicht hielt, das hat er unter anderem auf dem Stuttgarter Kirchentage bewiesen, wo er für den bedrängten Bruderstamm in Schleswig-Holstein mannhaft eintrat. Wie hätte er auch anders handeln sollen, da er als die Aufgabe des Staates — auch hier an seine Gotteslehre anknüpfend — ansah, immer mehr das Abbild der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden zu werden! [1])

So war Dorner ein Mann, der danach strebte, nicht nur Glauben und Wissen zu versöhnen und eine in sich zusammenhängende Weltanschauung auszubilden, sondern auch dieselbe praktisch zu bethätigen, ein Mann aus einem Gusse, und hierin lag das Geheimnis seiner umfassenden und tief eingreifenden Wirksamkeit. Im besten Sinne des Wortes war er Idealist; mit seiner Grundüberzeugung von dem Fortschritt des Christentums und der Humanität, die sich nicht ausschließen sollten, hing es zusammen, daß er ein Mann der Hoffnung war, der sich über die Welt zu erheben vermochte, über die Enttäuschungen, die sie auch ihm brachte. Darum wußte er, wie ihm im Scherz gesagt wurde, eine olympische Ruhe zu bewahren. Als eine innerlich harmonische Persönlichkeit war er zum Optimismus geneigt, suchte alles zum besten zu kehren und, wo es irgend möglich war, einen Ansatz von Gutem zu finden, an den man anknüpfen könnte. So wurde er vielen

[1]) Obgleich schwer leidend, begab er sich auf seiner letzten Reise nach Rüdesheim, um das Niederwalddenkmal noch mit eigenen Augen zu sehen und sich an diesem künstlerischen Symbol der neuentstandenen Einheit und Blüte des deutschen Vaterlandes zu erquicken; und hier ereilte ihn der tödliche Blutsturz.

ein Wegweiser für ihr Leben [1]). Dorner hielt den rechtfertigenden Glauben für den Mittelpunkt des Christentums. Aber der Glaube war ihm triebkräftig für das sittliche Leben und wie er theoretisch hier ein stufenweises Fortschreiten behauptet, so hielt er praktisch und persönlich bis zum letzten Atemzuge die Hoffnung fest, als „den Glauben, der in die Zukunft schaut“.

In der Gegenwart aber übte er eine rastlose Thätigkeit, und nie ermüdete er, sein Wissen zu bereichern in allen Gebieten. War von irgendeinem interessanten Gegenstande die Rede, über den er oder wir nicht im klaren waren, so pflegte er oft in seine ausgezeichnete Bibliothek zu gehen, die sein Stolz war, und uns sofort durch gemeinsame Lektüre zu orientieren. Wenn er auch der Skepsis feind war und besonders dem Hochmut, mit dem sie oft auftritt, so machte er doch selbst auf die Grenzen unserer Erkenntnis aufmerksam. Er sagt z. B. in einem Briefe vom Jahre 1871: „Kann man bei der Schleiermacherschen und Altschellingschen Ansicht von einem nur quantitativen Unterschied von Geist und Natur doch feste Unterschiede herausbringen für die göttlichen Eigenschaften (ethische und physische), so will ich über diesen schweren Punkt nichts gesagt haben, der mir selbst noch nicht sicher sich gestaltet hat.“ Aber nicht nur durch Studium suchte er sich zu bereichern; der anregende Austausch mit Freunden war ihm nicht minder Bedürfnis [2]). Seine Persönlichkeit suchte er im Verkehr mit andern zu bilden und zu fördern. Davon zeugen auch die Mitteilungen, welche mir einer seiner nächsten Freunde (D. Herrmann) über die Zeit seiner Wirksamkeit in Kiel gemacht hat, und die hier eine Stelle finden mögen. „Dorner“, so schreibt er, „fand für seine

---

1) Heinrici sagt in den „Deutsch-evangelischen Blättern“ Hft. IX: „Dorner war (den Schülern) mehr als der Vermittler der theologischen Bildung; er war ihnen die lebendige Verwirklichung der Eurythmie der christlichen Persönlichkeit, die in der Schlichtheit und Güte einer starken Seele sich ihnen kundgegeben hatte.“

2) Jeep sagt a. a. O., S. 5: „Es hätte ihm ein Lebenselement gefehlt, wenn er nicht auch in Berlin einen engeren Kreis von Berufsgenossen zu fruchtbarer Geselligkeit hätte sammeln können; denn im Freundesverkehr erschloß sich am reichsten sein Herz und Geist. So suchte er auch nach dieser Seite hin den Begriff der Universität lebensvoll zu verwirklichen.“

Wirksamkeit ein sehr bereites und empfängliches Feld in Kiel vor. Die theologische Jugend zeichnete sich durch ein lebhaftes Erkenntnisbedürfnis aus, und rasch gewann Dorner durch Vorlesungen und persönlichen Verkehr die Stellung des einflußreichsten und geliebtesten Lehrers. Seine Vorlesungen umfaßten außer der Dogmatik und Ethik einen großen Teil der Exegese, der Synoptiker, des Evangelium Johannis, des Römerbriefes, ferner die Theologie des Alten und Neuen Testamentes und vor allem die damals schon mit Vorliebe von ihm gepflegte Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, in welchem er den Grund zu seiner Geschichte der protestantischen Theologie legte. Alle mit ihm in der theologischen Fakultät zusammenwirkenden Genossen fanden sich durch ihn in ihrem Streben gesteigert und unterstützten ihn gerne und neidlos, so daß eine auch von der jungen Welt tief empfundene Harmonie des wissenschaftlichen Zuges die Fakultät zusammenschloß. Charakteristisch aus dem Einfluß der theologischen Bildung seiner schwäbischen Heimat herrührend war das den Schleswig-Holsteinern durchaus kongeniale Streben nach philosophischer Vertiefung und Ergänzung der theologischen Erkenntnistheorie. Alle seine theologischen Kollegen standen ihm nahe, obschon mit Mau, Pelt und Thomsen ein besonders enges Verhältnis bestand. Von den praktischen Geistlichen war Claus Harms es vor allen, der durch seine Predigten ihn in seinem inneren christlichen Leben förderte, ohne daß ihn die Zeichen der Hypersthenie des landschaftlichen und konfessionellen Bewußtseins irgend verletzt hätten. Als im Jahre 1841 die 25jährige Wirksamkeit von Harms in der Kieler Gemeinde festlich begangen wurde, beteiligte sich Dorner an derselben durch Überreichung der Schrift „Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältnis seiner zwei Seiten". Dieses Thema, das ihm schon lange im Sinne lag, hat ihn bis zu seinem Lebensende beschäftigt. Auch die nichttheologischen Kreise Kiels empfanden und genossen den erfrischenden Einfluß des neuen Kollegen. Bald nach seiner Ankunft schloß sich eine während des ganzen Lebens ausharrende und fruchtbare Freundschaft mit E. Herrmann, in welcher gerade die Richtung auf die Erkenntnis des protestantischen Prinzips und dessen Verwirklichung, von dessen Feststellung aus Dorner die gesunde Entwickelung der

Reformation zur evangelischen Theologie und Kirche erwartete, vorzugsweise das treibende Motiv war und blieb. Ein dritter in dieser Gemeinschaft war der Philosoph Chalybäus. Die drei Männer hatten einen engen wissenschaftlichen und sozialen Verkehr und genossen auch die Schönheiten des Landes und die Annehmlichkeiten der Umgebung in gemeinsamen Touren, welche besonders gerne nach der Insel Alsen und nach Lübeck unternommen wurden. Genossen derselben waren häufig nahe verbundene Kollegen, unter welchen vor allen Waitz als ein erwünschter Begleiter und hochgehaltener Freund genannt werde. Nach dem allem war Dorner in der Lage, der Universität Kiel nicht bloß von dem Seinigen zu geben, sondern auch von ihr und dem Lande reichlich zu empfangen. Die vaterländischen Fragen deuteten damals nur in vereinzelten Erscheinungen ihren großen Ernst an. Unter diesen andeutenden Ereignissen sei erwähnt, daß, als Dorner und Herrmann eine gemeinsame Reise nach Kopenhagen machten, eine Audienz, die ihnen der damalige König Christian VIII. bewilligte, die Gefahren vor ihre Augen rückte, die vonseiten der immer mächtiger werdenden Partei des dänischen Einheitsstaates drohten. Dorner hatte gegen die königliche Idee, eine lutherische Gesamtkirche der Monarchie durch Einführung einer einheitlichen Liturgie herbeizuführen, seinen Widerspruch geltend zu machen, während Herrmann vor der Ausführung des Gedankens warnen mußte, eine dänische Rechts- und Reichseinheit durch eine einheitliche Strafgesetzgebung anzubahnen. Unter den Kopenhagener Gelehrten, mit denen sie verkehrten, konnten sie einen Eifer für solche Ideale nicht wahrnehmen. Den Interessen der Wissenschaft ernstlich hingegeben, schienen sie nur dafür begeistert, daß das dänische Glied der germanischen Völkerfamilie durch seine Leistungen für die gemeinsamen Kulturaufgaben eine bedeutende Stellung einnehme und dafür anerkannt werde."

Unter den dänischen Gelehrten war Dorner besonders eng mit Martensen verbunden und hat diese Verbindung durch einen regen Briefwechsel bis an das Ende des kurz vor ihm heimgegangenen Freundes gepflegt, ein Briefwechsel, in welchem beide Männer ihre theologischen Überzeugungen, ihre Ansichten über neue Erscheinungen in der Wissenschaft gegenseitig austauschten, aber auch die kirchenpolitischen und

vaterländischen Bewegungen besprachen, ohne daß durch den nationalen Gegensatz je ihre Freundschaft eine Trübung erlitten hätte. Seinen universellen Geist bewährte Dorner persönlich durch die vielen und mannigfaltigen freundschaftlichen Beziehungen, die er mit bedeutenden Männern der verschiedenen Fakultäten, mit hervorragenden Praktikern in Staat und Kirche im eigenen Vaterland wie über die Grenzen des deutschen Vaterlandes hinaus beständig unterhielt und mit der ihm eigenen Treue und Pietät bewahrte. Einem amerikanischen Freunde sagte er, sich selbst charakterisierend, „I regret that we cannot as often as we wish talk over important theological questions of the day. I am of a diologistic nature and in conversation with friends I succeed best in clearing up hard points for myself.“ Als ihm dann im Laufe der Jahre so mancher Freund genommen wurde und er schließlich sich selbst in seiner Thätigkeit mehr und mehr eingeschränkt fühlte, da hat er mir einst in den folgenden denkwürdigen Worten seine Stimmung ausgesprochen, mit denen ich diese Erinnerungsblätter schließe. „Man muß daran festhalten: keiner ist unentbehrlich, im Gegenteil, wenn das, was er repräsentiert, gewirkt hat, so könnte ein längeres Wirken auch hindern und den Gang erschweren. Jeder Zeit giebt der Herr der Kirche doch das, was sie bedarf. So lange aber Kraft und Odem noch in uns lebt, haben wir auch eine Aufgabe, und es ist, wie wenig wir seien, für das große Ganze auch auf uns und unsere Gabe gerechnet.“ Und während er derartige Worte sprach, leuchtete aus dem liebreichen Auge das Feuer der ewigen Jugend.

2.

Über das Wesen des persönlichen Christenstandes.

Zweiter Artikel [1]).

Positive Entwickelung.

Von

Dr. Hermann Weiß,
Professor in Tübingen.

I.

Wir handeln speziell nur von dem persönlichen Lebensstande des einzelnen Christen, wie er seinem wesentlichen Inhalte nach unter dem Titel des ordo salutis innerhalb der Dogmatik und meistens auch in dem ersten grundlegenden Teile des ethischen Systems dargestellt wird. Dabei muß freilich auf die objektive Seite des Erlösungswerkes und auf den Zusammenhang des individuellen Heilsstandes mit der christlichen Gemeinschaft Rücksicht genommen werden. Gehen wir nun gerade davon aus, daß der persönliche Lebensstand des Christen die individuelle Aneignung und Verwirklichung dessen darstelle, was in der Person und dem Erlösungswerke Christi objektiv als Gabe und Kraft für die Menschheit, genauer für die christliche Gemeinde, zunächst innerhalb ihrer irdischen Entwickelung gesetzt ist, so folgt daraus unmittelbar dreierlei: einmal daß dieser Stand ein spezifisch neuer, sodann daß er ein im Prinzipe vollkommener, endlich daß er wesentlich von Gott durch Christum geschaffen ist und auf dem lebendigen Zusammenhange des Subjektes mit Christus beruht. Der Christ ist durch seine Gemeinschaft mit Christus prinzipiell in denjenigen Stand versetzt, welcher der Idee der Religion oder Gottes-

---

[1]) Vgl. in dieser Zeitschrift Jahrg. 1881, Hft. 3.

gemeinschaft, zugleich aber auch dem Ideale sittlicher Persönlichkeit entspricht, sein Verhältnis zu Gott und sein Verhalten gegen denselben haben die normale Gestalt erhalten und stellen wenigstens im Prinzipe die Erfüllung menschlicher Anlage und Bestimmung dar [1]). Aber der neue Stand prinzipieller Vollkommenheit ist wesentlich Erlösungsstand durch Christum, er ist also nicht bloß entgegengesetzt dem Stande der Unvollkommenheit, sondern dem alten Leben in Sünde, Schuld und Verderben; daraus vollends bildet sich, da wir dieses Leben begründet wissen in dem gleichen Gesamtzustande des menschlichen Geschlechtes, die unzweifelhafte Erkenntnis, daß der neue Lebensstand wesentlich ein von Christus mitgeteilter, durch denselben im Subjekte geschaffener, nicht etwa bloß ein unter seiner Beihilfe von dem Subjekte erworbener oder produzierter ist.

Der Rationalismus, um uns vorläufig dieser allgemeinen Kategorie zu bedienen, kennzeichnet seine Einseitigkeit und seinen Irrtum auf unserem Gebiete immer dadurch, daß er die spezifische Neuheit, sodann die prinzipielle Vollkommenheit, endlich den wesentlichen Ursprung aus göttlicher Mitteilung beim Christenstande verkennt, ganz entsprechend seiner ähnlichen geringeren Schätzung Christi selber und seines Erlösungswerkes. Man hat mit Recht schon oft darauf hingewiesen, daß der Rationalismus keinen absoluten Maßstab an das Menschenleben anlege, sondern immer in Relativitäten hängen bleibe. Sünde und Sündenverderben sind ihm nichts Absolutes, sie sind ihm keine Größe, welche einen reinen positiven Gegensatz gegen das Ideal darstellt, sondern nur verhältnismäßige Unvollkommenheit und Fehlerhaftigkeit, darum bildet für diesen Standpunkt auch Christi Erscheinung und Wirksamkeit nur einen relativen Fortschritt oder Anstoß, keinen absoluten Wendepunkt, der Christenstand ist zwar bedeutend besser als der vorchristliche und außerchristliche, aber er ist nicht ein prinzipiell vollkommener Stand, und wie der Christ Christo gegenüber bei dem Eintritt in

---

1) Auf Joh. Gerhard Loc. XVII, § 238 redet schon in diesem Sinne von einer perfectio renatorum, noch zu unterscheiden von dem summus perfectionis gradus in lege divina requisitus. Vgl. Loc. XVIII, 77 ff. 113.

den Christenstand nicht absolut empfangend, sondern vielmehr mitwirkend sich verhalten hat, so hängt auch die Weiterbildung desselben in erster Linie von seiner Aktivität, von seinem unendlichen Fortschreiten ab. Der Christenstand ist also von dem vorchristlichen und außerchristlichen nicht prinzipiell geschieden und ebenso wenig die Genesis des Christenstandes von der Fortführung desselben: der tiefere Grund hiervon liegt darin, daß auch in Christo nichts Absolutes, nichts spezifisch Neues und Vollkommenes gefunden wird. Schleiermacher hat bekanntlich eben dadurch den Rationalismus wirklich überwunden, daß er das vollkommene Sein Gottes in Christo und damit ebensowohl die Erlösung der Menschheit als die Vollendung menschlicher Natur, die vollendete Schöpfung derselben in ihm statuiert hat und von ihm aus sich ausbreiten läßt („Glaubenslehre" § 86 ff.). Und entschiedener kann die spezifische Neuheit und Absolutheit des Christenstandes nicht bezeichnet werden als durch die Bemerkung Schleiermachers: „Der einzelne, auf welche diese erlösende Einwirkung (Christi) sich äußert, muß eine Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hat" (§ 106, 1; vgl. 113, 3 und 4 und 108, 4). In der Behauptung, daß der Christ in der Gemeinschaft mit Christus eine spezifisch neue, ja erst überhaupt die wahre und nun im Prinzipe vollkommene (religiös-sittliche) Persönlichkeit erlange, läßt sich das Wesen des Christenstandes treffend ausdrücken. Man muß nun aber nicht nur nach rückwärts den vorangegangenen Zustand der Unvollkommenheit und Sünde sich voll vergegenwärtigen, sondern auch an der neuen Persönlichkeit dessen, der in Christo ist, die mannigfaltigen Seiten derselben ins Auge fassen. Neu und im Prinzipe vollkommen ist dieselbe geworden in drei Grundbeziehungen: in ihrem Verhältnisse oder ihrer Stellung zu Gott, sodann in ihrer inneren Qualität, endlich in ihrem Verhältnisse und Verhalten zu der Welt, speziell zu der Menschheit. Wir dürfen hier nicht vorgreifen, um dies etwa im einzelnen an dem Stande der Gotteskindschaft nachzuweisen, worein der Christ durch seine Gemeinschaft mit Christus eingetreten ist. Wenn aber gesagt worden ist, der Christenstand sei unmittelbar in seinem Dasein ein Stand prinzipieller Vollkommenheit, so ist allerdings damit die Vollendung

dieses Standes selber, die Vollkommenheit im strengen Sinne dieses Wortes, von welcher unten zu reden ist, noch nicht gesetzt.

Von hier aus lassen sich nun schon zum Voraus die Einseitigkeiten und Verirrungen fixieren, in welche man bei der näheren Bestimmung des Christenstandes hineingeraten kann und schon oft hineingeraten ist. Es ergiebt sich kein bloßer Formalismus, wenn wir zunächst sagen, die Fehler oder Einseitigkeiten entstehen dadurch, daß hinsichtlich des Christenstandes entweder zu viel oder zu wenig gesetzt werde und zwar in doppelter Beziehung, nämlich teils inbetreff seines Ursprungs oder seiner Bildung teils inbetreff seines Inhaltes oder Resultates. Dabei sind die Ansichten inbetreff des Ursprunges und des Inhaltes einander stets analog. Wenn in beiden zu viel gesetzt wird, so überwiegt das Göttliche, und wir gelangen bis zu derjenigen Grenze, wo das Menschliche ausgeschlossen oder doch unterdrückt erscheint, meistens der Absicht nach zugunsten des religiösen Momentes, während das ethische mehr oder weniger preisgegeben wird; umgekehrt verhält es sich bei derjenigen Auffassung, welche im Ursprunge und im Inhalte des Christentums zu wenig setzt.

Nehmen wir zuerst an, es werde zu viel gesetzt, und zwar zunächst im Ursprunge, bei der Bildung des Christenstandes, bzw., da wir unsere Betrachtung hier ebenso gut bis dahin ausdehnen können, des gesamten Christentums überhaupt, so wird die absolute Neuheit des Christentums und die schöpferische Wirksamkeit Gottes bei seiner Hervorbringung, also nach beiden Seiten hin das Wunder seines Ursprungs überspannt. Es wird die Vorbereitung und Anknüpfung, wie sie in der ursprünglichen Anlage und im geschichtlichen Leben gegeben sein könnte, auch die Vorbereitung durch die universale Wirksamkeit Gottes, namentlich aber jede Art der menschlichen Vermittelung für die Entstehung des Christlichen, entsprechend also die Analogie des Vorchristlichen und Außerchristlichen ausgeschlossen oder doch auf ein bedeutungsloses Minimum reduziert. Es waltet hier eine Auffassung, welche den religiös-ethischen Prozeß in einen magisch-naturalistischen verwandelt, wie derselbe der ethischen Natur Gottes des Heilsurhebers und gleichermaßen des Menschen des Heilsempfängers und Christi des

Heilsmittlers widerspricht. Der souveräne Wille und die reine schöpferische Kraftwirkung Gottes (gratia irresistibilis) erscheint als zureichender und faktisch als alleiniger Erklärungsgrund des Christentums, und die göttliche Art der Wirksamkeit auf diesem höchsten Gebiete des geistigen Lebens trägt also einen naturalistischen Charakter. — Ganz entsprechend bestimmt sich bei dieser Auffassung auch der Inhalt des Christentums oder des neuen Lebens. In demselben tritt das idealistische Element, das Persönliche, Willensmäßige, das spezifisch Geistige zurück gegenüber von einem naturalistischen Substantialismus, auch wird das neue Leben gerne wie ein ganz fertiges Produkt aufgefaßt, dasselbe erscheint über das Werden und Ringen, wie es doch zum Charakter alles geistigen Lebens im Diesseits gehört, über die wesentliche Spannung gegen Wechsel, Unvollkommenheit und Sünde durch seine göttlich bestimmte Natur erhaben, es bedarf höchstens wie der Keim der Pflanze entfaltet, nicht aber eigentlich entwickelt und ebenso wenig durch besondere Anstrengung erhalten zu werden. Man kann, anschließend an eine bestimmte durch Schleiermacher aufgestellte Parallele („Glaubenslehre" § 22. 100 und 101, vgl. 113, 4) sagen, die seither beschriebene Auffassung des Christenstandes, bei welcher in Ursprung und Inhalt zu viel gesetzt, d. h. dem göttlichen Faktor ein einseitiges Übergewicht eingeräumt wird, entspreche dem Eutychianismus oder Monophysitismus bzw. dem Doketismus in der Christologie. Die Vertreter einer derartigen Auffassung des Christenstandes innerhalb der kirchlichen Entwickelung sind leicht zu entdecken, dieselben lehnen sich einseitig an gewisse Aussagen von Paulus und Johannes im Neuen Testamente an. Nach einer Seite gehören hierher der Augustinismus und der reformierte Prädestinationismus (auch Luther de servo arbitrio), nach einer anderen Seite alle diejenigen Theorieen, welche die Wiedergeburt schlechthin über die Rechtfertigung stellen und nun mehr oder weniger deutlich eine Art von naturalistischer Wiedergeburt entweder schon in der Kindertaufe oder in dem Prozesse der Bekehrung zustande kommen lassen [1]) (vgl. Schleiermacher § 88, 4).

---

[1]) Bekanntlich führt aber die extreme Hintansetzung des Menschlich-Ge-

Die entgegengesetzte Verirrung besteht nun darin, daß bei dem Entstehungsprozesse und in dem Inhalte des neuen Lebensstandes zu wenig gesetzt wird. Geschieht dies im Entstehungsprozesse, so ergiebt sich jene Auffassung, welche auch heute noch am kürzesten und anschaulichsten als Pelagianismus oder doch als pelagianisierend bezeichnet wird. Die menschlich-natürliche, teils in der ersten Schöpfung begründete, teils geschichtlich erarbeitete Vorbereitung, Analogie und Selbstthätigkeit, sowie die universale göttliche Propädeutik werden in solcher Weise betont, daß eine schöpferische Einwirkung Gottes zur Begründung des neuen Lebens dadurch überflüssig, ja unmöglich wird. Gott trifft auch durch Christum nur gewisse erleichternde Veranstaltungen (adjuvare), auf Grund welcher der Mensch sein Heil schafft und erwirkt, soweit überhaupt gesagt werden kann, daß dieses auf Erden in einem abgeschlossenen Momente oder in einem Zustande faktisch schon vorhanden sei. Denn wenn wir nun auf das Resultat jenes so aufgefaßten Prozesses blicken, so ist ja auch im Christenstande das Heil nicht eigentlich vorhanden, auch nicht im Prinzipe, der Christ bewegt sich nur mit größerer Sicherheit und Leichtigkeit auf dem Wege, welcher zum Heil führt, er hat von Christus aus in seinem Erkennen und Wollen nur eine unvergleichlich wertvolle Anleitung und Anregung für sein Streben nach dem Heil empfangen, durch welche er in den Stand gesetzt ist, bei gehöriger eigener Anstrengung das Ziel zu erreichen. — Auch diese Auffassung läßt allerlei Modifikationen zu und hat dieselben thatsächlich erfahren, dieselbe lehnt sich etwa an Jakobus, noch mehr an die Synoptiker an, welche sie überdies einseitig deutet, hat zum Hintergrund einen judaistisch-deistischen Gottesbegriff und eine ebionitische oder ebionisierende Christologie. Gegenüber von der zuerst beschriebenen Einseitigkeit wahrt sie das Recht des Menschlichen, des Ethischen, des Geschichtlichen, damit den Zusammenhang des Christentums mit dem Vor-

schichtlichen gegenüber von der göttlichen Gnadenwirksamkeit bei einzelnen (wie Zwingli) auch dahin, daß selbst die geschichtliche Vermittelung Christi zum Heile nicht unentbehrlich erscheint. Gott kann durch seinen Logos und seinen Geist auch solche selig machen, welche Christum noch nicht kennen (vgl. Schleiermacher § 100, 3; 108, 5. 124).

christlichen und Außerchristlichen (vgl. Schleiermacher § 13) und enthält eine berechtigte Warnung wie gegen naturalistischen Magismus ebenso gegen einen mystischen Quietismus, welcher so gerne vergißt, daß ein Christenmensch bei aller Sicherheit des Seins im Werden steht und seinen festen Besitz nur durch die kontinuierliche That behaupten kann.

Noch soll aber in aller Kürze auf eine weitere Reihe von Einseitigkeiten hingewiesen werden, welche in dem beschriebenen Grundgegensatze bei der Auffassung des Christenstandes nicht unmittelbar enthalten sind, sondern sich ebensowohl mit der einen als mit der andern Seite verknüpfen lassen, obgleich der eine Teil derselben naturgemäß zu der ersten, der andere zu der zweiten Seite jenes Gegensatzes hin gravitiert. Wie nämlich nach dem oben geschilderten Gegensatze ein verschiedenes Maß von Intensität in der einen oder anderen Richtung bei Entstehung und Inhalt des neuen Lebens statuiert werden kann, so ist es auch möglich, daß gerade an dem Inhalte selber eine Richtung einseitig hervorgehoben und dafür andere zurückgestellt werden. So betonen die einen bei der Schilderung des neuen Lebenszustandes zu ausschließlich diejenigen Momente, durch welche er als Aufhebung des alten Zustandes (von Sünde und Schuld) erscheint, andere dagegen lassen das Moment der Erlösung und Bekehrung ganz zurücktreten gegen die vollendete Schöpfung; ferner kann an dem religiösen Momente des Christenstandes entweder das Verhältnis, die Stellung zu Gott (justificatio, adoptio), also die ideale Seite, oder ebenso die reale, das neue Leben aus Gott und in Gott (regeneratio, renovatio) einseitig hervorgehoben werden. Wiederum fassen manche eben nur das Religiöse im engeren Sinne, die Gottesgemeinschaft und was ideal oder real unmittelbar mit ihr gesetzt ist, ins Auge, während andere dies ganz zurückdrängen und die Aufmerksamkeit nur auf die neue Stellung und Aufgabe hinlenken, welche der Christ der Welt, insbesondere noch der Menschheit gegenüber bekommen habe. Den einen ist das Christentum ganz vorwiegend eine neue Erleuchtung oder Einsicht, den anderen ein neues praktisches Verhalten, wie wir diesen Gegensatz schon im kirchlichen Altertum zwischen helle-

nischem Morgenland und romanischem Abendland ausgeprägt finden. Auch als einseitige Gefühlsbestimmtheit und Gefühlsrichtung ist ja das Christentum schon öfter aufgefaßt und gepflegt worden. Endlich binden die einen Ursprung und Ziel des Christentums so enge an die Gemeinschaft, daß das individuell-Persönliche darüber verloren gehen will, und andere verlieren über dem Persönlichen und Individuellen den Zusammenhang mit der Gemeinschaft fast ganz aus den Augen. Die konkreten Beispiele für die genannten Einseitigkeiten lassen sich aus Vergangenheit und Gegenwart so leicht auffinden, daß es überflüssig wäre, dieselben namentlich zu erwähnen, Schleiermacher hat auch für diese Einseitigkeiten unter allen Neueren das feinste Gefühl und die schärfste Aufmerksamkeit bewährt. Man thut ihm auch unrecht, wenn man ihm beilegt, daß er den Christenstand zu einseitig an die Gemeinschaft gebunden habe, schon seine bekannte Formulierung des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholicismus („Glaubenslehre" § 24) spricht gegen diese Annahme, er bedachte recht wohl, daß eine „vollkommene Gegenseitigkeit" im Verhältnisse der einzelnen und der Gemeinschaft zu einander im Christentum stattfinde (§ 90, 1; 106, 1 und 2; 115; 123, 3). Wenn es zuweilen bei ihm scheinen kann, als ob das neue Leben des einzelnen nur eine unselbständige Manifestation des christlichen Gemeingeistes wäre, so stellt er dieser Einseitigkeit die Erwägung entgegen, daß „doch ursprünglich einzelne von Christo ergriffen wurden und auch jetzt noch es immer eine durch die geistige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Christi selbst ist, wodurch die einzelnen in die Gemeinschaft des neuen Lebens aufgenommen werden". Es ist daher noch immer geraten, gerade auch in diesem Stücke die ebenso schöpferisch-genialen als umsichtigen und überaus beziehungsreichen Ausführungen Schleiermachers sich zum Muster zu nehmen.

II.

Wir wenden uns zu einem zweiten Teile unserer Aufgabe, indem wir daran gehen, die wichtigsten Lehren des Neuen Testamentes über den persönlichen Christenstand in der Kürze zu über-

blicken. Wir wollen uns daraus vor allem versichern, daß schon die originalen und normativen Zeugnisse desselben die volle Wirklichkeit und Eigentümlichkeit des neuen Lebens behaupten, zugleich aber wird uns eben sein eigentümlicher Charakter nach seinen wesentlichen Seiten durch jene Zeugnisse anschaulich und verständlich gemacht werden, und wir werden erkennen, daß seine Gesamtanschauung alle jene oben vorgeführten Einseitigkeiten vermeidet und überragt, während sie in ihrer konzentrierten Lebensfülle die Momente bewahrt und harmonisch vereinigt, welche in ihrem Auseinanderstreben jene Einseitigkeiten hervorrufen.

Schon bei den Synoptikern[1]), sei es im Munde Jesu, sei es im eigenen Berichte der Evangelisten, findet sich unverkennbar das Bewußtsein ausgesprochen, daß die Jünger Jesu, welche als solche Genossen des Gottesreiches sind, durch ihre Verbindung mit Jesus in jenen ganz spezifischen Zustand des neuen Lebens eingetreten sind, wie er auch den Frommen des Alten Bundes noch nicht eigen war (Matth. 5, 3 ff.; 11, 11. 27 ff.; 12, 49 f.; 26, 28 u. a.). Sie sind durch ihn Kinder Gottes geworden in dem dreifachen Sinne, daß sie in die vollkommene Gnadengemeinschaft Gottes eingetreten sind (adoptio), daß die Gesinnung ihres Herzens von Grund aus umgewandelt oder in die normale Richtung gebracht worden (regeneratio, conversio Matth. 5, 3 ff.; 13, 2—9. 24 ff.; 18, 3; 19, 26; vgl. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23), endlich daß ihnen der Antrieb zu beharrlichem gottgemäßem Streben und Handeln verliehen worden ist (vgl. Matth. 5—7 und sonst). Begründet wird der neue Lebensstand auch bei den Synoptikern durch den Glauben an Christus, dadurch, daß der Mensch angezogen von seiner spezifischen Heils- und Reichsbotschaft, deren Wahrheit ihm durch den Eindruck seiner Person verbürgt wird, auf entscheidende Weise in jenes ganz eigentümliche Verhältnis des innersten Vertrauens und der unbedingten Folgsamkeit zu ihm als dem Stellvertreter Gottes eintritt, welches sich unmittelbar zur Nachfolge seines Lebens, also zur beharrlichen Teilnahme an der

---

[1]) Ich darf hier verweisen auf meine Abhandlung über „Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern“ in dieser Zeitschr. 1869, Hft. 1.

praktischen Richtung wie an dem Gute desselben gestaltet. So hat der Mensch durch eine entscheidende Wendung jenen neuen Weg betreten, welcher zum Leben führt, aber doch auch schon unmittelbar an demselben teilnehmen läßt (Matth. 7, 14; 11, 28f.; 16, 24f.; 19, 21).

Eigentümlich ist freilich für die Auffassung der Synoptiker ein mehrfaches: einmal tritt als Objekt und Grund des Glaubens das Wort Christi, und zwar in der unmittelbaren Vereinigung von Verheißungs- und Befehlswort, seinem Werke, hier speziell der Himmelreichsstiftung, und wiederum auch das letztere seiner Person entschieden voran, und Wort, Werk und Person Christi erschienen durchaus als den Vater offenbarend und zu ihm hinleitend. Sodann ist beim Glauben die ihm auch hier als Grundeigenschaft beigelegte Empfänglichkeit stets verbunden mit der sittlich gearteten und sittlich strebenden Aktivität, er ist deshalb auch niemals ausschließlich auf das Heilsgut der Begnadigung gerichtet, sondern stets zugleich auf den neuen Gehorsam. Endlich ist der entscheidende Wendepunkt der Bekehrung oder Wiedergeburt nicht so bestimmt markiert wie bei Paulus, und die schöpferische Einwirkung Gottes zur unmittelbaren Hervorbringung des Glaubens ist nicht so ausdrücklich im Unterschiede von der menschlichen Empfänglichkeit und Folgsamkeit isoliert herausgestellt, so daß die letztere stets als mitwirkend bei der Bekehrung oder Glaubensbildung auftritt. Dennoch fehlen die vorhin genannten, bei Paulus mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Requisite der Bekehrung oder der Wiedergeburt keineswegs, speziell die schöpferische Wirksamkeit Gottes in Christo wird durch die eigentümliche Kraft seines Wortes vertreten (vgl. zu den oben angeführten Stellen noch Matth. 16, 17), nur eine mystische Lebensgemeinschaft mit Christus und ein unmittelbares schöpferisches Durchdrungenwerden von dem heiligen Geiste sind kaum angedeutet. Diese zuletzt genannten Elemente des neuen Lebens erscheinen bei der synoptischen Lehre schon deshalb mehr eingewickelt, weil dieselbe in ihrem näheren Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Typus und in ihrer unmittelbaren Abzweckung auf die erste Jüngerbildung innerhalb des alttestamentlichen Bundesvolkes gerade im Munde des irdischen Christus solche Punkte natur-

gemäß noch nicht hervorhebt, welche den Tod und die Verklärung Christi sowie die Ausgießung seines Geistes zur Voraussetzung haben. Die durch den Umgang mit Jesus gründlich vorbereitete Bekehrung oder Wiedergeburt der ersten Jünger ist ja auch erst unter der Einwirkung dieser Thatsachen perfekt geworden.

Der Standort des Apostels Paulus ist nun gerade der umgekehrte. Sein Evangelium webt gänzlich in der Anschauung und Verkündigung des für uns gekreuzigten und auferstandenen Christus und des erhöheten Herrn, welcher der Geist ist und durch welchen der Geist der Kindschaft vom Vater mit seiner spezifisch erneuernden Kraft wirkt und eingeht, freilich so, daß auch hier die Verkündigung von Christo als unentbehrliche Vermittelung erscheint. Nehmen wir noch die anthropologischen Voraussetzungen des Paulus vom fleischlichen und unter dem Banne der Schuld verhafteten Zustand des natürlichen Menschen hinzu, so erhellt sofort, daß Gott und der Mensch, auch wenn jener diesem durch Christus erlösend entgegenkommt, von vornherein in einem weit schrofferen Gegensatze zu einander sich darstellen, als dies auf dem Boden der Synoptiker der Fall ist. Auf der anderen Seite aber ist wieder in dem für uns gestorbenen, auferstandenen und zum Geist verklärten Christus ein Mittler gegeben, durch welchen auf dem Grunde des Glaubens sogar eine noch innigere Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen hergestellt werden kann, als dies unmittelbar durch den Christus der Synoptiker geschieht. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs erfolgt dadurch, daß bei Paulus der Eintritt in die Heilsgemeinschaft Christi noch entschiedener als bei den Synoptikern als radikaler Bruch mit dem alten Leben sich vollzieht und eine Erneuerung der Persönlichkeit und ihres gesamten Lebensstandes involviert und daß gerade der paulinische Christus samt dem mit ihm verbundenen heiligen Geist als die übermächtige Kraft erscheint, welche von sich aus jenen Bruch und diese Erneuerung bewirkt.

Zum Nachweise hierfür darf man nur auf so bekannte Abschnitte und Stellen wie Röm. 6—8. 1 Kor. 6, 17. 2 Kor. 3, 17 f.; 5, 15. 17. Gal. 2, 20. Eph. 2, 4—10. Kol. 2, 12 f.; 3, 3 verweisen. Es ist willkürlich und steht auch im Widerspruch

mit der Lehrdarstellung der Reformatoren und der alten evangelischen Dogmatiker, wenn man der in diesen Abschnitten ausgedrückten Anschauung von der Genesis und dem Wesen des Christenstandes innerhalb der paulinischen Gesamtlehre, speziell im Verhältnis zu seiner Rechtfertigungslehre, nur einen untergeordneten Platz anweisen will [1]). Richtig ist, daß jene Anschauung hauptsächlich an eine symbolisch-mystische Auffassung der Taufe sich anschließt; aber im Vorgange der Taufe ist für Paulus der Faktor des Glaubens nach der vollen Bedeutung und Wirksamkeit desselben mitgesetzt, ja der Glaube, welcher mit Christus zur Gemeinschaft des neuen Lebens sich zusammenschließt, spielt offenbar bei der Bildung des neuen Lebens überhaupt die entscheidende Rolle (Kol. 2, 12 f. Phil. 3, 8—12. Gal. 2, 20. Eph. 1, 18; 2, 8). Man darf auch nicht aus solchen Stellen wie Gal. 4, 6 etwa den Satz ableiten, daß bei Paulus zeitlich zuerst die Rechtfertigung oder die adoptio als Frucht des Glaubens eintrete, daß aber die reale Umwandlung des Subjektes oder die Wiedergeburt erst als Wirkung der nachfolgenden Geistesmitteilung sich einstelle, und zwar wesentlich im Anschluß an die Taufe oder gar erst an den weiteren Glaubensgehorsam. Wohl sondert Paulus Rechtfertigung und Wiedergeburt sachlich und logisch genau und läßt in diesem Sinne die erstere der letzteren und so auch der Geistesmitteilung und der unio cum Christo vorangehen, wie man deutlich erkennt, wenn man den Zusammenhang des Abschnittes Röm. 3, 21 bis zum Schlusse von Kap. 5 mit dem Inhalte von Kap. 6—8 vergleicht. Aber zeitlich sind jene nicht getrennt, sie sind vielmehr die unzertrennlichen Momente desselben Vorganges, welcher anschaulich durch die Taufe dessen fixiert wird, der Christum im Glauben ergreift, wobei dieser in einem für ihn der Grund der Rechtfertigung und der Erneuerung wird (vgl. schon Röm. 5, 1 mit V. 5). Auch ist der in Röm. 8 in seinem Höhepunkte geschilderte

---

[1]) Tiefsinnig ist dieselbe auch von Schleiermacher (z. B. § 101, 2; 100, 1) verwendet worden. Reuß hat diese Seite gleichfalls besonders gewürdigt, geht aber zu weit, wenn er die Rechtfertigung bei Paulus von der Wiedergeburt abhängig denkt.

Christenstand durchaus nur verständlich, wenn seine Voraussetzungen gleichermaßen in jenem Prozesse realer Umwandlung (nach Kap. 6 und 7) wie in der (Kap. 3, 21 bis Kap. 5 beschriebenen) Rechtfertigung gesucht werden. Von beiden Voraussetzungen mag wohl gelten: menge sie nicht! aber ebenso gewiß: trenne sie nicht! Weit eher haben wir Anlaß, die einheitliche Wurzel derselben aufzusuchen.

Wohl steht dem Apostel das Interesse der Rechtfertigung nach dem bekannten Gegensatze seiner Lehre gegen die Gesetzeslehre zunächst als das entscheidende voran, und er begründet die Rechtfertigung nicht auf den *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* oder auf den Geistesbesitz und somit auf die Wiedergeburt sondern allein auf den Glauben, welcher die Gnadenbotschaft des Evangeliums von dem für uns gekreuzigten und auferstandenen Christus vertrauensvoll sich aneignet. Indessen schließt diese Aneignung als That des Gläubigen sein Angeeignetwerden durch Christus unmittelbar in sich, der Gläubige ist unmittelbar durch den Akt seines Glaubens in Christum hineinversetzt (*ἐν Χριστῷ*), ist ein Zugehöriger Christi im rechtlichen und realen Sinne, und deshalb gilt für ihn Christi Gerechtigkeit als seine eigene, und er hat teil an dem Leben Christi zunächst im rechtlichen und dann auch im realen Sinne (2 Kor. 5, 21, vgl. V. 17. Phil. 3, 9, vgl. V. 12 und Kap. 1, 6. Röm. 8, 1, vgl. V. 10; 6, 7—11; 7, 4—6). Wenn nun der Glaube gerade als rechtfertigender jedenfalls zunächst das Angeeignetsein von Christo teils anzeigt, teils vollends realisiert, so bildet das *ἐν Χριστῷ εἶναι* von selber das Mittelglied, welches unmittelbar das Eingehen Christi und seines Geistes in den Gläubigen nach sich zieht, um so mehr, als das Gläubigwerden selber nur erfolgt, wenn das Subjekt von Christus und von seinem Geiste innerlich ergriffen ist (Röm. 10, 8 ff. 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 4, 3—5. Phil. 3, 12. Eph. 2, 8—10, vgl. Apg. 16, 14). Wenn nun das von Christus durch Wort und Geist ergriffene Subjekt diesen hinwiederum im Glauben ergreift und dadurch ein Zugehöriger Christi und ein gerechtfertigtes Gotteskind wird, so muß ja dieser Prozeß ganz unmittelbar darin sich vollenden, daß Christus und sein Geist in den Gläubigen eingehen und dadurch im realen

Sinne der Grund seines neuen Lebens im Geiste werden, um so mehr, als ja der Glaube schon beim Suchen und Ergreifen der rechtfertigenden Gnade Christi nur im vollständigen Aufgeben der alten Egoität und in der reinen Selbsthingabe an Christum sich vollziehen kann.

Deutlich und bestimmt hat also Paulus den Akt der Rechtfertigung durch den Glauben ganz unmittelbar mit der Bekehrung und der Wiedergeburt verknüpft, und die letztere hat auch noch die Thatsachen der Geistesmitteilung und der unio mystica cum Christo, welche sich an die Rechtfertigung anschließen, zu ihrer inneren Voraussetzung. Der Gerechtfertigte ist auch in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen, und Christus lebt in ihm, während durch denselben Akt sein alter Mensch prinzipiell ertötet, seine ungöttliche und widergöttliche Natürlichkeit, Egoität und Sinnlichkeit (σάρξ) zerbrochen ist, und mit Christus ist auch der heilige Geist zum beseelenden Prinzipe seines Personlebens geworden. So ist der Gläubige vermittelst der schöpferischen Einwirkung Gottes in Christo eine *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 15. 2 Kor. 5. 17. Eph. 2, 10) geworden, freilich nur im unmittelbaren und stetigen Zusammenhange mit seinem neuen Lebensgrunde Christus (Röm. 8, 1 ff.).

Man kann nur die Frage aufwerfen, ob ein Paulus, wenn er seine Anschauung auch auf solche hätte anwenden sollen, welche in der christlichen Gemeinschaft als Kinder geboren, getauft und dann erzogen sind, diese hinsichtlich derselben modifiziert haben würde. Denn seine Darstellung setzt ja überall den Übertritt vom Judentum oder Heidentum zum Christentum voraus. Allerdings ist gerade auch nach der Darstellung des Paulus (Röm. 5, 12 ff. und sonst) mit der Erscheinung Christi ein neues Gesamtleben für die Menschheit und in der Menschheit begründet worden, und die Gemeinde der Gläubigen ist als Gesamtheit der organisierte Gemeinschaftskreis, in welchem dieses Gesamtleben reale Geltung hat und vermittelst dessen allein es sich fortpflanzt. Diejenigen, welche in der christlichen Gemeinde aufwachsen, erfahren innerhalb derselben jedenfalls die vorbereitenden Gnadenwirkungen Gottes und können von Kindheit auf ganz allmählich von Christo

angeeignet werden und sich aneignen lassen. Aber der bleibende Quellpunkt für dieses Gesamtleben ist die Einigung der einzelnen mit Christus im Glauben, nicht ihre Verbindung mit der Gemeinde. Unmöglich also könnte jene Modifikation darin bestehen, daß die Rechtfertigung wesentlich als objektiver Gemeindebesitz, d. h. als ein Thatbestand gedacht wäre, welcher für die einzelnen schon vor ihrer Aneignung desselben im Glauben Geltung hat, und unmöglich könnte auch dann der die Versöhnung mit Gott im subjektiven Sinne vermittelnde Glaube vorgestellt werden abgelöst von wirklicher Bekehrung oder Wiedergeburt. Nimmermehr hätte Paulus einen Christenstand statuieren können, welcher nicht begründet wäre in einem durch Christus selber bewirkten Umschwung in der innersten religiös-sittlichen Grundrichtung und Grundstellung des Subjektes und in einem realen Bande, welches dasselbe fortan in seinem Herzen mit Gott durch Christus verknüpft; ein Verhältnis aber zu Christus, welches diesem Umschwung erst zustrebt, hätte er immer nur als eine Annäherung an den Christenstand, also noch nicht als heilsbegründend für das Subjekt betrachten können (vgl. auch Schleiermacher § 106 und 107. 115 und 87, 3).

Auch bei Johannes ist der Christenstand gleichbedeutend damit, daß wir durch den Glauben, womit Erkenntnis und Liebe innig verbunden sind, ἐν Χριστῷ uns befinden, und hieraus fließt als unmittelbare Folge, daß auch Christus und mit ihm Gott der Vater und der heilige Geist in den Gläubigen lebt, wohnt und wirkt (Joh. 15, 1—16; 17, 6—10. 14; 1, 12 f. 1 Joh. 1, 3; 3, 6. 24). Auch hier ist der Christenstand im Gegensatze zu dem Zustande derer, welche ἐν τῷ κόσμῳ sind, wesentlich ein Angeeignetsein von dem verklärten Christus und ein Durchdrungensein von ihm in der Gemeinschaft seines Lebens, wodurch man teilnimmt an seinem Lebensgute wie an seinen Lebensimpulsen (vgl. noch Kap. 6, 37 ff. 44; 12, 44 ff.; 16, 27. 33). Aber gegenüber von Paulus verrät sich noch eine charakteristische Steigerung hauptsächlich in folgenden Punkten. Schon der irdische Christus trägt in seinem inwendigen, jedoch für das empfängliche Auge überall durchscheinenden, Wesen die Herrlichkeit, den göttlich-geistigen Lebensgrund und Lebensgehalt, an sich, dieselbe kann daher auf die

Jünger schon während des Erdenwandels Christi übergehen, und diese können schon in dieser Zeit in die mystische Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater eintreten, welche durch die Geistessendung nur erhalten und noch in gewissem Sinne weitergeführt wird (Kap. 1, 14. 16—18; 6, 32 ff.; 8, 12; 11, 25; 14, 9—16; 16, 13—15; 17, 10. 22). In dem Heilsgut aber, welches man von Christo empfängt, sind der Empfang der Gnade und derjenige des Geisteslebens nicht mehr so wie bei Paulus streng von einander unterschieden, weil das Interesse der Begnadigung oder gar der Rechtfertigung bei Johannes merklich zurücktritt, vielmehr sind jene beiden zusammengefaßt in der Aneignung der göttlichen Vaterliebe, doch auf höherer Potenz der Anschauung als bei den Synoptikern, wie Christus selber als Sohn Gottes auch noch in höherem Sinn als der Träger und der Vermittler der aufnehmenden und der belebenden Vaterliebe Gottes erscheint (vgl. noch besonders Kap. 1, 12—18; 15, 1—17. 1 Joh. 4, 4 bis Kap. 5, 5 al.). In dem Begriffe der Gotteskindschaft sind also auch die adoptio und die regeneratio unmittelbar vereinigt (Kap. 1, 12 f., vgl. 3, 6. 1 Joh. 2, 29; 3, 2. 9).

Ganz besonders charakteristisch wird aber die johanneische Auffassung von der paulinischen noch durch einen dritten Punkt unterschieden, in welchem man bekanntlich am meisten schon eine Annäherung an die Gnosis hat finden wollen. Wie der irdische Christus als der *λόγος σὰρξ γενόμενος* bereits das vollkommene Eingehen des göttlichen Lebens in die Menschheit darstellt, ehe er sein Werk ausführt, und wie das letztere eher unter dem Gesichtspunkte einfacher Ausbreitung der in ihm vorhandenen Lebensfülle unter den Empfänglichen erscheint, während es bei Paulus fast noch mehr als bei den Synoptikern als eine den Gegensatz der Sünde und Welt überwindende Lebensarbeit und auch als ein persönliches Hindurchdringen in die Verklärung sich darstellt: so zeigt der Glaube und das durch Christus in ihm gebildete Leben der Gotteskinder in manchen Stellen eine Gestalt, wie wenn darin eben der ursprüngliche Gotteszug (die Logosverwandtschaft) ihres eigenen Wesens unter der Einwirkung des menschgewordenen Christus zur Offenbarung und Aktualisierung gelangte (Kap. 8, 47; 10, 26 f. 29;

6, 37; 11, 52; 17, 6; 18, 37; 3, 21; vgl. 1 Joh. 3, 8 ff.). Zwar sind seine vermittelnden Worte und Werke jedenfalls notwendig, um das neue Leben ins Dasein zu rufen, und die Gotteskinder bringen seiner Offenbarung und ursprünglichen Lebensfülle kaum mehr als die lebendige Empfänglichkeit entgegen: aber man kann doch mit demselben Rechte sagen, daß das Leben aus Gott seiner Grundlage nach in ihrem Innern nur erweckt und dann zu seiner Erfüllung gebracht, als daß es durch die Einwirkung Christi dort erst erzeugt oder gepflanzt werde. In Stellen wie Joh. 1, 12 f.; 3, 6, weniger entschieden in 1 Joh. 2, 29; 3, 2. 9, vgl. V. 14, liegt jene zweite Seite auch vor, aber ohne deutliche Vermittelung mit der anderen. Sind Christus und die Gotteskinder demnach schon vonhause aus mit einander wesensverwandt, indem ihnen, wenn auch in wesentlicher Verschiedenheit der Art und des Maßes und deshalb in spezifisch verschiedener Potenz, derselbe göttliche Lebensgrund mit ihm ursprünglich innewohnt, so ist es eine erklärliche Konsequenz, daß die Anschauung vom Christenstande, welcher durch die Vereinigung Christi mit den Gläubigen gebildet wird, hier vollends jene Höhe erreicht, wonach die Gotteskindschaft die volle Analogie oder das getreue Nachbild, gewissermaßen die ungehemmte Fortsetzung von dem Verhältnisse des eingeborenen Sohnes zum Vater (und zum heiligen Geiste) und eben damit die Vollendung des religiösen Verhältnisses und Verhaltens überhaupt in sich begreift (Kap. 16, 26 f.; 15, 7—11; 17, 21—26; vgl. 7, 38 f.; 14, 12—21. 1 Joh. 4, 7—16). Der Inhalt der johanneischen Aussagen geht auch in dieser Beziehung noch hinaus über die Höhe solcher paulinischer Stellen, wie Röm. 8, 28—30 und 1 Kor. 15, 28. 45—49, und aus dem ganzen Zusammenhange derselben ist wohl erklärlich, daß der Stand des Heils mehrfach als ein unverlierbarer und in seinem Grunde unveränderlicher dargestellt ist (1 Joh. 3, 9; 2, 19; 5, 18 f. Joh. 10, 27—29). Doch scheinen Joh. 15, 6 und 17, 11. 15 die Gefahr des Abfalls vorauszusetzen. Die dogmatische Bearbeitung der Lehre vom Christenstande aber hat auch die aufgeführten speziellen Aussagen der johanneischen Lehre in sich aufzunehmen so gut wie diejenigen der synoptischen und der paulinischen. Es wird sich nur fragen, ob

diese drei Lehrtypen ohne eine gewisse Beschränkung oder auch Umbildung der jedem derselben eigentümlich ausgebildeten Momente sich kombinieren lassen. Vor allem aber wird unsere Aufgabe sein, die Fülle der sich ergänzenden Momente in einer einheitlichen Gesamtanschauung richtig zusammenzufassen und znr Entwickelung zu bringen.

III.

Unsere systematische Entwickelung soll in drei Abschnitten folgende Hauptpunkte näher erörtern: 1) die nachgewiesene Thatsache des neuen Lebensstandes in engem Zusammenhange mit der Frage nach seinem Ursprunge; 2) seine inneren Hauptmomente, besonders Rechtfertigung und Wiedergeburt in ihrem Verhältnisse zu einander; 3) einige Folgerungen über Gewißheit, Bewahrung und Bedeutung des neuen Lebensstandes.

1) Die Thatsache und der Ursprung des neuen Lebensstandes.

Durch das neutestamentliche Zeugnis ist vollends evident geworden, daß die spezifische Dignität des Christentums als der absoluten Religion und der Religion der Erlösung, insbesondere noch die spezifische Dignität Christi des Erlösers ihre Probe darin findet, daß der persönliche Christenstand als Stand des neuen Lebens im absoluten Sinne sich darstellt und behauptet wird. Der durch den Glauben vollzogene entscheidende Eintritt in die Gemeinschaft Christi muß für das einzelne Subjekt den prinzipiellen Besitz des Heils, der Gottesgemeinschaft, den Anteil am Reiche Gottes mit seiner Gnade und seinem spezifischen Leben unmittelbar vermitteln, er muß aber auch eine solche innere Wendung, Willensrichtung und Begabung des Subjektes in sich schließen, wie sie im Grunde dem Wesen und Willen Gottes und Christi adäquat ist und ein demselben entsprechendes zusammenhängendes Handeln naturgemäß aus sich hervorgehen läßt und verbürgt. Alle diese Attribute fassen wir am kürzesten und bezeichnendsten im Wesen der Gotteskindschaft zusammen (vgl. Schleiermacher,

Glaubenslehre § 109. 124, 1 und 2). Daß wir auch nach dem Zeugnis der Synoptiker durch den Glauben an Christum Kinder Gottes im vollen Umfange dieses Begriffes werden, ist oben gezeigt worden, bei Paulus und Johannes tritt uns diese Aussage ohnehin deutlich und energisch entgegen. Die Kehrseite derselben aber liegt in der Einsicht, daß es für den Menschen unmöglich ist, ohne den Glauben an Christum, außerhalb seiner Gemeinschaft, also mit den Kräften und Mitteln des natürlichen Lebens jenen vollkommenen und adäquaten religiös-sittlichen Lebensstand zu erreichen. Diese Einsicht entspringt freilich nur aus der spezifisch christlichen Erfahrung, sie kann also weder aus allgemeinen Prinzipien noch durch die Verweisung auf die Geschichte demjenigen demonstriert werden, welchem jene Erfahrung noch ganz fremd ist (1 Kor. 2, 7 ff. 14). Für den Christen aber besteht kein Zweifel, daß der vorhergehende Zustand im alten Leben der Sünde und der Unvollkommenheit nur durch die erlösende That Gottes aufgehoben und in den neuen der Gotteskindschaft verwandelt werden kann, und diese That muß sich vermittelst der allgemeinen Heilsveranstaltung auch noch besonders auf den einzelnen erstrecken. Dieser könnte von sich aus und unter der allgemeinen Pädagogie Gottes im besten Falle zu einer Vorahnung des neuen Zustandes und zu einer Sehnsucht nach demselben gelangen, selbst für das bestimmte Suchen und Erstreben der Gotteskindschaft müßten wir schon besondere vorbereitende Einwirkungen Gottes voraussetzen (Schleiermacher § 87 und 108, 6). Zu dieser Folgerung gelangt man in jedem Falle, wenn man den Zustand der außerchristlichen Menschheit mit demjenigen Maßstabe mißt, welchen uns die Aussagen der Heiligen Schrift und der christlichen Erfahrung über den durch Christum herbeigeführten Normalzustand an die Hand geben, wie man auch den Ursprung der Sünde erklären und wie weit man dabei auch den Zustand der Unvollkommenheit in Anschlag bringen möge, der von der ersten Schöpfung des Menschen nicht hinwegzudenken ist.

Die fortschreitende Erforschung heidnischer Religion und Sittlichkeit wie auch der israelitischen Vorstufe, mag dieselbe noch so unbefangen den Spuren des Lichtes darin nachgehen, dient nur

dazu, jene Wahrheiten zu bestätigen, und dieselbe Erfahrung wird innerhalb der christlichen Kirche an dem Kreise derer gemacht, welche noch nicht in die entscheidende Gemeinschaft mit Christus eingetreten sind, sobald man bei ihnen nur das in Rechnung, d. h. in Abzug bringt, was auf mehr oder weniger unbewußte Weise durch die Einwirkung des christlichen Geistes von Christus her als Vorbereitung oder doch als Analogie des neuen Lebens in ihnen geweckt worden ist. Zum Beweise für unsere Behauptung erinnert man neuerdings besonders gerne daran, daß der Mensch ohne Christus das wahre, höchste Gut nicht kenne und erstrebe, nämlich das übersinnliche Gut des ewigen Lebens, daß er ferner die Erhabenheit über die Welt und ihren Lauf, wie sie zum Wesen der geistigen Persönlichkeit gehöre, nicht besitze und daß es ihm ganz ferne liege, das Reich Gottes als ein Reich allgemeiner Menschenliebe zu kennen und zu wollen. Dies ist unzweifelhaft richtig, namentlich wenn die genannten Attribute des Christenstandes in jenem vollen Sinne aufgefaßt werden, welcher ihnen ursprünglich im Neuen Testamente zukommt. Doch wird man den tiefsten Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem christlichen Lebensstande immer darin finden müssen, daß der natürliche Mensch sich selber lebt und der Welt, und daß er unter dem Banne der Schuld sich befindet und durch beides von Gott geschieden ist, während der Christ, durch Christum aufgenommen in die Gnadengemeinschaft Gottes, auch für ihn in seinem Reiche lebt und nach der Vollendung der Gottesgemeinschaft in demselben trachtet (2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20).

Die neuere Philosophie seit Kant hat, offenbar hierzu angeregt durch das protestantische Christentum, von ihrem Standpunkte aus das Problem einer radikalen Erneuerung des natürlichen Menschen auch ernstlich ins Auge gefaßt. Kant ist der Ansicht, daß der menschliche Wille nicht wahrhaft gut und frei werden könne, außer auf dem Wege einer „moralischen Revolution“, er hoffte dieselbe, wie es scheint, von der Einkehr des Menschen in seinen intelligibeln Charakter, d. h. in sein geistiges Grundwesen, welches ihm zunächst als Anlage mitgegeben ist, und durch die ernstliche Aufnahme des Ideales der gottwohlgefälligen Mensch-

heit ins Innere der Persönlichkeit. Aber schon Fichte, noch vollständiger Schelling und Hegel haben erkannt, daß nur der Geist Gottes selber in seiner intensivsten Selbstoffenbarung im Subjekte jene Wiedergeburt bewirken, der Geistigkeit und Freiheit des Subjektes zum Dasein verhelfen könne. Nur die zentrale Einigung des menschlichen Geistes mit dem absolut Guten, d. h. mit Gott, und zwar mit dem persönlichen Gott, kann zur prinzipiellen Begründung des Guten im Menschen führen, die Initiative aber zu dieser Einigung muß von Gott ausgehen, und sie muß sich zunächst in einer menschlichen Person von vollkommener Empfänglichkeit in urbildlicher und zentraler Weise vollziehen. Das Streben des natürlichen Menschen nach dem Guten entspringt aus einer dunkeln und beschränkten Erfassung der Idee desselben und kann niemals zur Realisierung desselben führen. In Christus ist das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit wirklich geworden und zwar durch die besondere Schöpfung Gottes und in ursprünglicher und vollkommener Vereinigung mit demselben, deshalb kann unter seiner schöpferischen Einwirkung jene moralische Revolution bewirkt und überhaupt der Mensch vom alten in den neuen Lebensstand hinübergeführt werden. Die Philosophie mag es überdies bei ihren Versuchen unentschieden lassen, ob die Wiedergeburt als einmaliges Faktum im Leben des Menschen sich vollziehe oder ob sie doch nur einen kontinuierlichen Prozeß darstelle, für den Christen wird sie durch den Anschluß an den historischen Erlöser zum empirischen Faktum und eben dadurch zur wahrhaften Wirklichkeit. Daß aber das neue Leben auch bei den Gläubigen nicht in seiner Reinheit und Vollkraft wirksam wird, muß für dieselben vielfach ein Anlaß zum Vorwurfe sein, beweist jedoch nichts gegen seine ausschließliche Abstammung von Christo her und gegen seine spezifische Dignität, weil der neue Mensch auch in den Gläubigen erst zu wachsen und überdies die noch vorhandenen Nachwirkungen und Reste des alten Menschen und die aus der Welt stammenden Versuchungen fortwährend zu überwinden hat, weil der Gläubige von Christus zwar angeeignet, aber noch nicht vollkommen durchdrungen und erneuert ist. Aber in der Entschiedenheit, womit der Wille jetzt, im einzelnen mehr oder weniger

siegreich, den Kampf gegen Sünde und Welt führt, und in der Stätigkeit, womit der Christ den Sinn und Geist der Gotteskindschaft nach dem Vorbilde Christi behauptet und entfaltet, bewährt sich das Vorhandensein des neuen Lebens, bewährt sich die spezifische Kraft der Erlösung.

Wir verstehen aber das Wesen des neuen Lebensstandes erst recht, wenn wir auch einen Einblick in die Art und Weise gewonnen haben, wie es von Christo aus gerade in den einzelnen zustande kommt. Wir berühren hier die schwierigen Fragen über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, über den Vorgang der Bekehrung und Wiedergeburt. Man darf sich nicht begnügen, zu sagen, in der Erscheinung und dem Lebenswerke Christi, ferner in dem Dasein, Bewußtsein und Leben, insbesondere in dem Zeugnisse der christlichen Kirche seien die hinreichenden allgemeinen Voraussetzungen für das Zustandekommen des Glaubens in den einzelnen gegeben, die innere Bildung desselben im Subjekte aber sei nicht weiter zu erforschen, weil sie nach ganz individuellen Bedingungen erfolge. Zwar ist in jenen „allgemeinen Voraussetzungen", wie sie eben genannt worden sind, sobald sie ernstlich als spezifische Gnadenveranstaltung Gottes in Christo gedacht werden, auch schon ein Boden für göttliche Gnadenwirkung gesetzt, und der Glaube, welcher auf diesem Boden sich bildet und nur auf demselben sich bilden kann, ist nicht reines Eigenwerk des Menschen. Man würde also jene Anschauung mißkennen, wenn man sie schlechtweg des Pelagianismus beschuldigen wollte. Dennoch setzt dieselbe ein Zuwenig göttlicher Gnadenwirkung, so daß auch der zu postulierende neue Lebensstand nicht hinreichend erklärt oder begründet ist, und es können sich hieraus bedenkliche Konsequenzen für das Selbstbewußtsein und Verhalten des Christen ergeben [1]). Freilich müssen wir, wie ja schon Luther so nachdrücklich hervorgehoben hat, uns die göttliche Einwirkung stets vermittelte denken durch das Mittelglied der christlichen Gemeinde und insbesondere durch die Verkündigung des göttlichen Wortes in derselben. Die Gemeinde

[1]) Vgl. auch Justus Heer, Über den Religionsbegriff A. Ritschls. Zürich 1884.

Christi ist zunächst dazu bestimmt und ausgerüstet, um den Thatbestand und die That seines Lebens, also das Himmelreich mit seinen Gütern und Kräften, in der Menschheit zu erhalten und fortzupflanzen; sie besteht und wirkt auf Erden von Christo her als das Volk des Neuen Bundes und als die neue geistliche Menschheit, in ihrer Mitte befindet sich das Reich der Gnade (Röm. 5, 21). Wir können eben deshalb eine direkte Präsenz und Einwirkung des erhöheten Christus wenigstens dogmatisch nicht behaupten und verwerten: aber im heiligen Geiste als der eigentümlichen Form der Gegenwart und Wirksamkeit, in welcher das spezifische Sein Gottes in Christo seit dessen Hingang zum Vater innerhalb der Gemeinde sich fortsetzt, wirkt Gott und mittelbar Christus nun auch in das Innere dessen hinein, welchen er bekehren will. Speziell wird das Evangelium von Christo zum Mittel der schöpferischen Einwirkung Gottes in Christo auf das Herz des Menschen, und es ist richtig, zu sagen, daß der Mensch demselben zunächst nichts entgegenbringen könne als die reine Empfänglichkeit, innerhalb deren von Gott in ihm jene Selbstthätigkeit geweckt oder erzeugt werde (gratia operans), deren Vereinigung mit der Empfänglichkeit zu dem entscheidenden Akte des Ergreifens Christi im Glauben oder zu der Bekehrung führt. Jene Empfänglichkeit, welche sich durch die göttliche Gnade zur zustimmenden und aneignenden Selbstthätigkeit erwecken und umbilden läßt, ist freilich mehr als capacitas mere passiva, sie ist ja schon ein ethisch-geistiges Verhalten, und manifestiert sich als solches schon im willigen oder gar begierigen Anhören des göttlichen Wortes, zum Annehmen desselben aber erhebt sie sich nicht von selbst, sie wird dazu erhoben durch die schöpferische Gnade (vgl. auch Luthardt, Kompendium der Dogmatik, § 61). Treffend bemerkt Schleiermacher: „Jedes Gesteigertwerden jener lebendigen Empfänglichkeit ist ein Werk der vorbereitenden göttlichen Gnade, durch die zur Bekehrung wirksame Gnade aber wird sie in belebte Selbstthätigkeit verwandelt. Verfolgen wir aber jenes Element von diesem Punkt, wo es schon durch die vorbereitenden Gnadenwirkungen gesteigert erscheint, weiter rückwärts und fragen, worin denn in den ersten Anfängen die Lebendigkeit

bestanden habe, wodurch sie sich von der Passivität unterschieden: so ist wohl nur hinzuweisen auf das, wenn auch noch so sehr an die Grenze des Bewußtseins zurückgedrängte, doch nie gänzlich erloschene Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott, welches mit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört" („Glaubenslehre" § 108, 6; vgl. § 14; 88, 4; 91). Überhaupt ist die ganze Darstellung, in welcher Schleiermacher das schwierige Problem der Bekehrung und Wiedergeburt behandelt (§ 107 und 108, vgl. § 100. 101. 124) noch heute klassisch zu nennen.

Nur seiner Behauptung können wir nicht beistimmen, daß sogar im Gebiete der Erlösung ein vereinzeltes Wirken Gottes in Raum und Zeit sich nicht denken lasse (§ 97, 2; 109, 3; 122, 3). Denn wenn auch gerade das erlösende Wirken Gottes innerhalb eines großen und geordneten Zusammenhanges stattfindet, welchen wir in seinem weitesten Rahmen durch den Umfang des göttlichen Heilsratschlusses und Weltplanes bezeichnen, so muß doch Gott eben in diesem Zusammenhange auch wieder persönlich an den einzelnen handeln. Falls im Sinne des christlichen Theismus mit der Persönlichkeit Gottes voller Ernst gemacht wird, dann wird Gott gerade bei der entscheidenden Gnadenwirkung der Bekehrung, Rechtfertigung und Wiedergeburt auch als persönlich beteiligt zu denken sein, damit die Annahme und die Erneuerung zum Kinde Gottes an den einzelnen wirklich als sein Werk sich vollziehe. A. Schweizer, welcher Gott auf der Stufe des Naturzusammenhanges und des Gesetzes nur mittelbar auf die einzelnen wirken läßt, scheint, wenn wir ihn recht verstehen, doch gerade darin auch das Auszeichnende der Wirksamkeit Gottes im Gebiete der Erlösung zu finden, daß hier dieselbe zu einer unmittelbar persönlichen sich gestaltet [1]). Gerade in der Gotteskindschaft soll der Christ zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott seinem Vater erhoben sein, dadurch gewinnt er jenen unendlichen Wert und das ewige Leben. Wenn sogar die Bekehrung, Rechtfertigung und Wiedergeburt nur

[1]) „Glaubenslehre" § 100 ff. 108. 157 ff. 184. — Vgl. Harleß, Ethik § 21.

als indirekte Wirkungen Gottes an den einzelnen aufgefaßt werden, dann ist große Gefahr vorhanden, daß das eigentlich Reale an diesen Akten einseitig in das menschliche Bewußtsein und in die menschliche Selbstthätigkeit hereinfalle, wodurch der einzelne auf dem Grunde der christlichen Heilsanstalt sich die Gnade Gottes zueignet oder zuspricht, und daß dieselben somit ihre objektive Wirklichkeit und ihre Bedeutung als göttliche Thaten verlieren. Dieser Charakter kann ihnen bei solcher Auffassung nur durch den Prädestinatianismus gesichert werden, wie wir allerdings an dem reformierten Lehrsysteme sehen.

Schleiermacher freilich hat die entschiedene Tendenz, auch jenes indirekte Wirken Gottes auf dem Gebiete der Erlösung doch als ein objektives und reales zu fassen, nur sein abstrakter Gottesbegriff hält ihn ab, dies gehörig zur Durchführung zu bringen. Deshalb bemerkt er schon hinsichtlich der Person Christi, daß „Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuschreiben und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen ganz eines und dasselbe ist. Der Ausdruck Sein Gottes in einem anderen kann immer nur das Verhältnis der Allgegenwart Gottes zu diesem andern ausdrücken" (§ 94, 2 und 109, 3; 116, 3; vgl. § 52 und 53). Das aber ist sein großes und bleibendes Verdienst, daß er einerseits das vollkommene Sein und erlösende Wirken Gottes in Christo und weiterhin in dem heiligen Geiste „als der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes" (§ 123, vgl. 100 und 101) entschieden lehrt und dabei doch die erlösende Wirksamkeit Gottes von Christo aus ohne falsche Transcendenz in dem Bette seines historischen Fortwirkens innerhalb der christlichen Kirche namentlich mittelst des Wortes Christi sich vollziehen läßt [1]. Wie in seiner Christologie, so finden sich namentlich auch in seiner Lehre vom heiligen Geiste überaus wichtige, neue Momente („Glaubenslehre" § 110, 3; 115 und 116. 121—124), wie sie am meisten von

---

[1]) Vgl. auch Gaß, Art. Schleiermacher in Herzogs Realencyklop. 2. Aufl. Bd. XIII, S. 557.

Rothe bewahrt und eigentümlich weitergebildet worden sind. Er bezeichnet denselben zwar öfters kurzweg als den christlichen Gemeingeist, aber seiner Substanz nach, oder, wenn dieses Wort zu realistisch lauten sollte, seiner Grundlage und seinem Wesen nach, ist er die „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur" (§ 123), also die genaue Fortsetzung der Erscheinung Christi, ja er ist dieses so sehr, daß diese Auffassung eher der sabellianischen nahekommt, als daß sich für Schleiermacher der heilige Geist nur in eine eigentümliche Form subjektiven menschlichen Bewußtseins verwandeln würde. Von derselben Anschauung ist die „christliche Sitte" ganz durchdrungen (vgl. nur S. 311 ff. 518). Dazu kommt dann noch der ganz zutreffende Gedanke, daß eine Einwohnung des heiligen Geistes, im Unterschiede von bloßer Einwirkung desselben, im Subjekte nur zustande kommt, wenn die Empfänglichkeit für Christum in die selbstthätige und zusammenhängende Nachbildung desselben übergeht, und auch dagegen wird nichts einzuwenden sein, daß dieses jedenfalls in seinem Beginne nicht ohne ein gemeinsames Thun, ohne ein Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken der Jünger Jesu sich vollziehe. Denn der heilige Geist, wie er in den Gläubigen als der Geist der Kindschaft und als das spezifische Leben der christlichen Gemeinde vorhanden ist, hat eben das Doppelte an sich, daß er einerseits ein spezifisches Sein und Wirken Gottes, wie es durch Christum vermittelt ist, darstellt, anderseits aber doch auch ein Produkt menschlicher Selbstthätigkeit bildet, welches von derselben auf dem Grunde jenes spezifischen göttlichen Einwirkens und Eingehens in die menschliche Person und in Gemeinschaft mit demselben erzeugt wird. Wie schon bemerkt, hat unter den Neueren nur Rothe dieses eigentümliche Wesen des heiligen Geistes noch deutlicher entwickelt, obwohl auch andere, wie A. Schweizer in derselben Richtung sich bewegen, die Ausführungen Schleiermachers und Rothes bieten aber auch allein einen wirklichen Schlüssel zum Verständnis der paulinischen und auch der johanneischen Aussagen über den heiligen Geist.

Es ist jedenfalls eine falsche Entgegensetzung, wenn man die psychologische Wirkung des göttlichen Wortes, welche ja doch zu-

gleich seine religiös-ethische ist, als bloß natürliche von einer erst durch den heiligen Geist hinzugefügten übernatürlichen Wirkung schlechthin unterscheiden will. Und doch kann die heilskräftige Wirkung des Evangeliums erst erklärt werden durch die Voraussetzung, daß die Einwirkung des heiligen Geistes mit dem natürlichen Eindruck derselben sich verbunden habe (vgl. Matth. 16, 17. Joh. 6, 44 f.; 8, 47. Apg. 16, 14. 1 Kor. 2, 5. 2 Kor. 4, 6; vgl. mit 3, 6 und 1 Theff. 2, 13); wir müssen dabei sowohl an die unter göttlicher Leitung und Einwirkung besonders erweckte Empfänglichkeit denken, ohne welche das Evangelium in keinem Herzen wirksam werden kann, als an die mehr oder weniger unmittelbaren Anregungen aus dem Gemeinschaftsleben, welche dazu beitragen, um das Evangelium kräftig werden zu lassen, in beiden erweist sich die hinzutretende Wirksamkeit des heiligen Geistes (vgl. Schleiermacher § 124; 108, 5 und 6). So wird auch einigermaßen verständlich, warum einzelne auch abgesehen von verschuldetem Widerstreben, sich wenigstens für die bekehrende Kraft des göttlichen Wortes noch nicht empfänglich zeigen, ihre Empfänglichkeit ist durch die beschriebene Wirksamkeit des heiligen Geistes noch nicht hinreichend ausgebildet.

Schon die allgemeine Kenntnis, Erfahrung und Gewißheit (notitia et assensus) davon, daß in Christo jenes neue Leben für die Menschheit vorhanden und zugänglich sei, übt eine erleuchtende, anziehende und befreiende Macht über den zuvor in Dunkel, Furcht und Verkehrtheit gefangenen Geist aus. Wenn aber das Herz es wagt, auf dem Grunde des Evangeliums die Gnade Gottes in Christo als sein Heil und höchstes Gut persönlich in fester Zuversicht sich zuzueignen (fiducia specialis), dann gewinnt es eben sein neues Leben. Aber gerade dieses persönliche Wagnis setzt nicht bloß die allgemeine Einladung Gottes voraus, das Herz muß dazu von Gott getrieben sein durch seinen heiligen Geist. So entsteht der seligmachende Glaube (fides salvifica) durch die heilskräftige Wirkung des Evangeliums und des heiligen Geistes, und denselben Akt müssen wir auch die Bekehrung nennen. Bei dem letzteren Akte denken wir nun vorwiegend an die prinzipielle Abwendung von dem alten sündigen Zustande und Verhalten samt

der gründlichen Verurteilung derselben in der Buße, der erstere drückt hauptsächlich die entscheidende Hinwendung zu der entgegenkommenden und neuschaffenden Gnade Christi aus, wodurch das Subjekt sich von ihm aufnehmen läßt, aber auch ihn aufnimmt in vollem Vertrauen und reiner Hingabe. Mit Recht haben die Reformatoren und die alten evangelischen Dogmatiker allen Nachdruck darauf gelegt, daß der Glaube von der Buße nicht getrennt werden dürfe und daß die Bekehrung und die Wiedergeburt unmittelbar damit verbunden seien. Die lutherischen Bekenntnisschriften und Dogmatiker sind nur durch ihre Auffassung der Kindertaufe teilweise gehindert worden, dies ganz deutlich und konsequent zu entwickeln.

Wenn Calvin (Inst. III, 3) [1]) die poenitentia immer zugleich schon aus der fides hervorgehen läßt, nicht ausschließlich aus dem timor Dei (3, 7 und 15) und die Fortsetzung der poenitentia in der mortificatio und vivificatio durch das ganze Leben hindurch betont, so hängt dies einerseits mit seiner Erlösungslehre und der von ihm vorausgesetzten unio cum Deo et Christo sowie mit seiner Polemik gegen den schwärmerischen Anabaptismus (L. III, 2, 11; 3, 2 und 14) zusammen, anderseits sind darin Gesichtspunkte vertreten, welche auch in der lutherischen Lehre entweder schon enthalten sind oder sich doch darein leicht einfügen lassen. Ehe der entscheidende Glaubensakt eintritt, ist ja vollends bei dem Getauften und in der christlichen Kirche Erzogenen auch schon der aufkeimende Glaube wirksam, und niemals kann und soll überhaupt im Neuen Bunde die bloße Gesetzespredigt ohne die Gnadenverkündigung zur Erweckung der Buße angewendet werden, also geht freilich die entscheidende Buße, wie sie bei der Bekehrung in Verbindung mit dem entscheidenden Glaubensakt zu ihrer vollen Wirksamkeit gelangt, selber schon aus einem gewissen Glauben an das Heil in Christo hervor. Aber damit ist die Wahrheit und Forderung nicht beseitigt, daß jener seligmachende Glaube eben doch auch aus der Buße wiederum hervorgehe und das durch sie vertretene Moment in der

---

[1]) Vgl. Lobstein, Ethik Calvins, Kap. V.

Bekehrung zur vollen Geltung bringe [1]). Und so kennt auch Calvin eine grundlegende poenitentia, aus welcher die fructus derselben hervorgehen (III, Kap. 3, 2—11), wenn er auch nicht einen dies oder gar unum momentum derselben gelten lassen will, und er redet öfter von der participatio Christi und von der regeneratio als von einer Thatsache, welche ein- für allemal vollzogen ist und welche die Voraussetzung der Heiligung bildet (III, Kap. 3, 6. 9. 10 f. 18. 21; vgl. Kap. 1, 1—4 und Kap. 11, 10). Die Synoptiker und Paulus verbinden ohnehin die grundlegende Sinnesänderung und Bekehrung aufs engste mit dem entscheidenden Glaubensakte, und wenn dies bei Johannes auffallend zurücktritt, so wird doch niemand aus dieser eigentümlichen Lehrdarstellung heraus eine wesentliche Abweichung in der genannten Richtung begründen wollen.

Die hiernach wesentlich durch die anziehende und schöpferische Einwirkung Gottes bewirkte Umwendung des Subjektes im Innersten von sich selbst und damit von Sünde und Welt zu Gott in Christo ist zugleich dessen innerste That, der höchste und entscheidende, der schlechthin neue Befreiungs- und Freiheitsakt, wodurch seine religiös-sittliche Grundstellung und Grundrichtung prinzipiell verändert und eben die neue Persönlichkeit geschaffen ist (Joh. 6, 28 f. Röm. 4, 20). Und da jetzt das Subjekt in seiner vollen Hinwendung zu der göttlichen Gnade, in seiner lauteren Aneignung der göttlichen Vaterliebe und zugleich im gänzlichen Verzicht auf die entgegenstehende Egoität auch für die Einwirkung und Gemeinschaft Gottes gründlich und gänzlich geöffnet ist, so bildet sich unter der Einkehr Gottes in demselben (Röm. 5, 5; vgl. 1 Joh. 4, 16) die wahrhafte Lebensvereinigung mit Gott in Christo (unio mystica) und die davon unzertrennliche Einwohnung des heiligen Geistes in unmittelbarer Folge jener Hinwendung und Hingabe. Dadurch erweitert sich die entscheidende That des Subjektes und der darin gesetzte religiös-sittliche Zustand derselben vollends entschieden zu einem neuen Leben und Sein

[1]) Vgl. Beck, Christliche Ethik I, 232 f. 241 ff. Harleß, Ethik, § 18, S. 184 f.

aus Gott und in Gott, und mit Beziehung hierauf ist diese Vollendung des Prozesses der Bekehrung, welche jedoch zeitlich kaum von dieser zu unterscheiden ist, die Wiedergeburt zu nennen [1]); denn es ist wahrhaftig nun ein neues Geistesleben, das man ein gottmenschliches nennen darf, eine Fortsetzung des Lebens Christi in relativem Maße, im Grunde der Persönlichkeit geschaffen worden. Schon bei Luther (Comm. ad Gal.) findet sich die merkwürdige Äußerung: fides consummat divinitatem et, ut ita dicam, creatrix est divinitatis non in substantia Dei sed in nobis. Aber wenn er hundertfach hervorhebt, daß wir durch den Glauben, welcher Gottes oder des heiligen Geistes Werk in uns sei, wahrhaft wiedergeboren werden, so ist ja schon hierin dasjenige im Grund gegeben, was vorhin von uns nur in seine einzelnen Momente zerlegt worden ist. Und sollte vielleicht Luther seine in der Schrift „De servo arbitrio“ mit der gewaltigsten Plerophorie bis ins äußerste Extrem geltend gemachte Anschauung je so vollständig verlassen haben, daß er bei seiner Auffassung des rechtfertigenden Glaubens Gottes schöpferische Wirksamkeit und dauernde Einwohnung im Subjekte ganz hintangesetzt hätte! Ein Joh. Gerhard z. B. in seinem gewiß korrekten Locus XVII: „De justificatione per fidem“ wird nicht müde, zu lehren, daß die regeneratio oder renovatio hominis interior und die unio cum Deo et cum Christo und die donatio spiritus sancti unmittelbar mit der fides und der justificatio verbunden seien, da ja auch schon die fides nur als opus Dei spiritus sancti in nobis zustande komme (vgl. § 128. 184—186. 205—211. 226 al.). Daß nur diese Lehre mit Paulus und Johannes übereinstimmt, bedarf keines Beweises, ihr Zusammenhang mit den Synoptikern ist, wie schon oben angedeutet wurde, mehr ein indirekter, und diese sollen uns vor einseitiger Ausbildung der bei Paulus und Johannes

[1]) Vgl. J. T. Beck, Christliche Ethik I, S. 242 ff. Schon Hollaz, dann A. Schweizer, Wuttke u. a. fassen die Wiedergeburt als die Vollendung, das Resultat der Bekehrung. Auch für Calvin wie für Luther ist dieselbe nur in der Vereinigung sämtlicher genannten Momente vorhanden (Inst. III, 1—3. 11).

vertretenen Seiten der Abhängigkeit von der schöpferischen Wirksamkeit Gottes und der Lebensgemeinschaft mit ihm bewahren.

2) Die hauptsächlichen Momente des neuen Lebens in ihrem inneren Verhältnisse zu einander.

Aber freilich ein persönliches Geistesleben ist in der Wiedergeburt geschaffen worden durch Gott im Menschen und doch zugleich durch die höchste ethische That des letzteren, und so ist das Geschaffene nicht eine Art von hyperphysischer Substanz, nicht ein naturartiger Keim oder Potenz aus Gott, was weder mit dem persönlich-geistigen Wesen Gottes noch mit demjenigen des Menschen als des göttlichen Ebenbildes vereinbar wäre. Es wird daher in dieser Richtung mindestens zu einer irrigen Auffassung Anlaß gegeben, wenn geradezu gesagt wird (Beck a. a. O. I, 254 f.), es sei das neue Leben des Wiedergeborenen „eine aus Gottes Geist mitgeteilte selbständige Lebenssubstanz und Kraft, die sich eben als Geist mit der geistigen Innenseite der Seele organisch zusammenschließt, wie der Leib zusammengeschlossen ist mit der sinnenhaften Außenseite der Seele". Das neue Leben besteht also auch nur als kontinuierlicher Wille und That der Persönlichkeit, als Richtung und Verhalten des Geistes, aber als ein solches, welches kräftig und beharrlich ist, weil es einen neuen, in Gott selber gegründeten, aus Gott geborenen Anfang darstellt, weil es immerhin zugleich ein Sein oder eine Kraft in sich begreift (Joh. 3, 6. Röm. 8, 9 ff.). Durch diesen Prozeß und diese That hat der Mensch die neue, ja überhaupt erst die volle Persönlichkeit erlangt, wie er sie nur durch die prinzipielle Einigung mit Gott, seinem Vater, seinem geistigen Lebensgrunde (Apg. 17, 28, vgl. das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* bei Joh. 8, 47 u. s. w.) erlangen und nur in derselben behaupten kann. Dies ist das tiefste Wesen der Kindschaft Gottes. Man kann dieselbe auch einen höheren neuen Charakter nennen, und zwar den intelligibeln Charakter nach einer bekannten Bezeichnung Kants, sofern er auch durch eine intelligible That begründet worden ist. Denn die Bekehrung ist nicht ein schlecht empirischer, einzelner Akt der Seele und ihr Produkt ist nicht eine empirische Bestimmtheit derselben im gewöhnlichen Sinne,

wie sie sonst durch einen einzelnen Seelenakt, auch einen solchen von größerer Energie, in ihr gesetzt wird. Wenn dieselbe auch in der Zeit sich vollzogen hat, so steht sie doch als innerster und zentraler Geistesakt, welcher die gesamte Richtung und Haltung des persönlichen Geisteslebens im Innersten verändert, als „moralische Revolution zu radikaler Umkehr in der Ordnung der Triebfedern und Maximen", welche also eine total neue Reihe von psychologischen Akten begründet und fortan beherrschend durchführt, hinter und über dem empirischen psychologischen Getriebe, welches wesentlich durch den in dem empirischen Charakter angelegten Kausalnexus beherrscht ist. Auch ist jene Veränderung zwar teilweise durch das empirische Seelenleben vermittelt worden, aber sie verdankt ihren wirklichen Ursprung dem „intelligibeln" Geisteswesen des Menschen und dem Einwirken des übersinnlichen Gottesgeistes auf dasselbe, sie ist eine von oben her gewirkte neue, vollendete Schöpfung des Geistes oder im Geiste des Menschen, durch welche die Anlage des gottebenbildlichen Menschen zur Gotteskindschaft erst zur Aktualität erhoben und zu jenem übersinnlichen Freiheitsakte befähigt worden ist, sie behält auch ihren überweltlichen Hintergrund und Stützpunkt (ihr δός μοι ποῦ στῶ) an der neuen Gottesgemeinschaft in Christo und bildet die Quelle eines ganz neuen Geisteslebens, welches nun kontinuierlich beherrschend, freilich auch noch kämpfend, hereingreift in das natürliche Personleben und dadurch den empirischen Charakter des Menschen fortschreitend verändert.

Gerade auch den letzteren Punkt, nämlich daß das neue Geistesleben trotz aller Immanenz desselben in der neuen Persönlichkeit während ihrer irdischen Entwickelung immer auch relativ transcendent bleibt, weil es ganz an seinem transcendenten Grunde hängt, hat wiederum Schleiermacher wohl ins Auge gefaßt, nur in derjenigen Modifikation, welche ihm durch seine Gesamtanschauung an die Hand gegeben war. Nach ihm besteht die relative Transcendenz an dem Leben des Wiedergeborenen darin, daß wesentlich der Gemeingeist, d. h. ja freilich für ihn der heilige Geist, welcher nie völlig in die Persönlichkeit eingeht, der Grund seines neuen Lebens ist und bleibt (§ 123, 3). In ähnlicher Richtung

bewegen sich die treffenden Bemerkungen von Harleß (Ethik T. A. S. 220 und 237): „Was da (in der Wiedergeburt) geworden ist, ist nicht ein bloß neu gewordenes Geistesleben des Menschen, sondern eine Geistesgemeinschaft des lebendigen und bleibenden Gottes mit uns. . . . Was primitiv in der Wiedergeburt eintritt, ist eine neue wirksame Relation Gottes zu dem Menschen. Auf solchen Relationen des Realgrundes unseres Daseins ruht aber überhaupt alles rein und wahrhaft geistige dem Menschen spezifisch eignende sogenannte Vermögen. Gerade auch die Freiheit ruht ausschließlich in der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen, nicht in der Kreatur als solcher, losgelöst und lediglich gedacht von dieser faktischen Beziehung." So verhält es sich in der That; aber eine verbreitete Richtung in der heutigen Theologie verwirft solche einfache Grundwahrheiten als Mysticismus, fast als könnte es Religion und Christentum geben ohne eine lebendige Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Freilich darf auch nicht die im unbewußten Grunde der Seele wirksame Relation Gottes in Christo zu dem Menschen schon als die Wiedergeburt unmittelbar begründend angesehen werden, wie Thomasius, Harleß u. a. zugunsten der Kindertaufe annehmen; zunächst liegt in jener Relation an sich nur die Voraussetzung und Vorbereitung der Wiedergeburt, aber sie kommt in der Wiedergeburt zur vollendeten Wirksamkeit und selber zu prinzipieller Vollendung. Aber noch weniger ist es so gemeint mit jener relativen Transcendenz des neuen Lebens, als ob einer schon darum desselben teilhaftig wäre, weil er äußerlich der Christengemeinde angehört und auch innerlich eine gewisse Übereinstimmung mit ihrem Glauben hegt, während er doch niemals Christum persönlich in entscheidender That der Bekehrung und des Glaubens ergriffen hat. Die Relation der Gemeinde zu uns, auch wenn sie eine einigermaßen innerliche ist, ist noch kein ausreichender Grund des persönlichen Christenstandes, sie hat nur vorbereitende und vermittelnde Bedeutung (Schleiermacher § 108, 4).

Messen wir von hier aus noch einmal mit wenigen Worten den nunmehr nach seinem wesentlichen Grunde und Inhalte erklärten Kindschaftsstand an der religiösen Idee, so er-

hellt zuerst leicht, warum dieselbe als die Vollendung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, speziell unter Voraussetzung von Sünde und Erlösung anzusehen ist. Gott gegenüber ist das reinste und zugleich freieste Verhältnis der Abhängigkeit vorhanden, gegründet auf den innersten und kräftigsten Erweis göttlicher Liebe und Macht, auf die Annahme und Neuschaffung des Sünders zum Kinde Gottes. Seiner inneren Qualität nach ist der Mensch als wiedergeborener, geistlicher, in der Gemeinschaft Gottes lebender prinzipiell zur Erfüllung seines der Anlage und Bestimmung nach anerschaffenen, aber durch Unvollkommenheit und Sünde bisher niedergehaltenen und verderbten Wesens, zu der Ähnlichkeit mit Gott, also in den Stand der Vollkommenheit erhoben. Im Verhältnisse zu der Welt als der Summe der endlichen Kreatur behauptet der Christ als Kind Gottes seine Erhabenheit oder Freiheit, aber auch jenen Sinn, Trieb und Kraft, welcher dieselbe gemäß dem ihm zugewiesenen Standorte und Berufe nach dem Willen Gottes zu bearbeiten und dem Reiche Gottes einzuverleiben oder doch dienstbar zu machen strebt, und diese Stellung bethätigt er noch speziell der Menschheit und in spezifischer Modifikation der christlichen Gemeinschaft gegenüber. In letzterer Beziehung tritt die christliche Nächstenliebe als unmittelbare Erscheinung der dankbaren Gottes- und Christusliebe mit ihrer extensiven und intensiven Unendlichkeit beherrschend in den Vordergrund. Das Kind Gottes ist Abbild Christi geworden, in seiner reinen Gottesgemeinschaft vornehmlich ein Abbild seines Priestertums, in seinem Verhältnisse zur Welt ein Abbild seines Königtums, beides auf unzertrennliche Weise in seinem inneren Wesen (vgl. Luther, de libertate christiana). Schleiermacher faßt alles zusammen, wenn er von der christlichen Kirche, sofern sie Gemeinschaft der Wiedergeborenen und des heiligen Geistes ist, folgendes sagt: „Das Wollen des Reiches Gottes ist die Lebenseinheit des Ganzen und in jedem Einzelnen sein Gemeingeist; es ist aber in dem Ganzen seiner Innerlichkeit nach ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein, mithin das Sein Gottes in demselben, bedingt aber durch das Sein Gottes in Christo" (§ 116, 3). Fein ist auch schon in § 100, 2 von ihm ausgeführt worden,

daß die Thätigkeit des Erlösers an dem Gläubigen nicht nur als eine personbildende, sondern auch als eine weltbildende sich darstelle.

Dieselbe Höhe und Vollkommenheit des Christenstandes in seiner Richtung auf die wesentlichen Beziehungen des Menschenlebens leuchtet an demselben hervor, wenn wir ihn als den Stand der Zugehörigkeit zu Christus oder bestimmter der Gliedschaft Christi (participatio Christi) betrachten. Der letztere Ausdruck behält seine volle Geltung, auch wenn wir keine unmittelbare Beziehung zu dem himmlischen Christus annehmen und uns die unentbehrliche Vermittelung durch den heiligen Geist mit demselben und speziell durch den geschichtlichen Zusammenhang mit seiner irdischen Erscheinung und Gemeinde dabei gegenwärtig erhalten (vgl. Schleiermacher § 100, 3). Denn da Christi Person und Werk ganz in Gott gegründet ist und die wesentliche und dauernde Offenbarung und Heilsgegenwart Gottes in der Menschheit vermittelt, so ist der geschichtliche Zusammenhang mit ihm als getragen von dem heiligen Geist zugleich ein Zusammenhang mit dem himmlischen und ewigen Christus, das Leben der Christen ist durch die Gemeinschaft des Glaubens mit ihm erhoben in die Mitte des göttlichen Lebens, zu welcher die Menschheit an sich schon in dem Menschensohne erhöht worden ist, und welche nun durch ihn gegenwärtig und wirksam ist, nur in verschiedener Weise, wie im Himmel so auf Erden (Kol. 3, 1—4) [1].

[1] Wenn für Gott jedenfalls Zeit und Raum, als bloße Ordnungen für das Leben der Kreatur, keine Mächte bilden, welche seiner Gegenwart und Wirksamkeit irgendwie hemmend oder trennend sich entgegenstellten, so gilt dasselbe für das Leben und Wirken Christi und des heiligen Geistes, sofern und soweit es unmittelbar Gottes Leben in sich trägt und darstellt. Die Verklärung Christi durch den heiligen Geist auf Erden, ganz entsprechend seiner persönlichen Verklärung durch die Erhöhung in den Himmel, ist aber Mittel und Erweis einer noch höheren Gegenwart und Wirksamkeit desselben, als sie dem irdischen Christus zukommen konnte (Joh. 14—17). Christus ist die κεφαλή der neuen Menschheit nicht bloß durch seine Stellung im göttlichen Ratschluß und durch sein irdisches Lebenswerk, sondern erst recht durch seine Erhöhung und durch sein Fortwirken im heiligen Geiste; nur vollzieht sich das letztere, die Vergegenwärtigung und Wirksamkeit des erhöheten Christus, allein im stetigen Zu-

Christus samt dem von ihm ausgehenden heiligen Geiste stellen uns nicht bloß den Wert der Gottheit dar, sondern Gott ist in ihnen und durch sie vorhanden und spezifisch wirksam in der Menschheit, und deshalb nimmt der Glaube im heiligen Geiste an Christus als dem Träger und Vermittler gottmenschlichen Lebens teil, auch wenn Christus vorerst in die Unsichtbarkeit des Himmels entrückt ist. Die Christen haben also als Glieder Christi Anteil an der ganzen Fülle und Bedeutung seiner Person, seiner Erscheinung und seines Werkes und zwar in der Zusammenfassung des irdischen und des erhöheten Christus, nur daß sie naturgemäß erst allmählich von der Fülle seiner Gaben durchdrungen werden, daß überdies nur in ihrer Gesamtheit d. h. in seinem ganzen Leibe sein Leben in annähernder Vollständigkeit sich abbildet (Schleiermacher § 113, 124 u. 125) und daß sie erst in der Stunde der zukünftigen Vollendung seiner vollen Herrlichkeit teilhaftig werden können. Darin aber liegt das Entscheidende für ihren Stand, daß sie den Zusammenhang mit Christus und seinem Leben nicht erst suchen und erstreben, sondern als Gläubige auf dem Grunde seiner Gemeinschaft in der stetigen Aneignung und im stetigen Gebrauch aller der Güter, Gaben und Kräfte begriffen sind, welche ihnen von Christo und von der oberen Geisteswelt, der sie mit ihm angehören, herzufließen. Sie befinden sich durch das Aufgenommensein in die Gemeinschaft Christi dauernd und prinzipiell auf einem ganz neuen Lebensboden, in einer neuen Lebenssphäre und Lebensatmosphäre, welcher sie mit dem Innersten ihres Geistes zugewendet sind, und damit auch unter einer der seitherigen entgegengesetzten Lebensrichtung und Lebenspotenz, deren beherrschenden Einflüssen ihre Persönlichkeit ebenso gründlich als andauernd geöffnet ist (Röm. 5, 15. 21; 6, 13 f. Kol. 1, 13; vgl. Joh. 15, 1—16). Dabei ist wohl zu beachten, daß es Gottes Gnade in Christo ist, welche in diesem jene neue Lebenssphäre geschaffen und auch die Gläubigen, freilich nicht ohne ihre freie Annahme dieser Gnade, in dieselbe versetzt hat; dies ist besonders deutlich

---

sammenhange mit seinem irdischen Lebenswerke (Joh. 16, 13—16; vgl. Matth. 18, 20).

ausgesprochen in der Anschauung des Apostels Paulus, daß die Kinder Gottes oder die Genossen des Gottesreiches das Geschlecht des zweiten Adam darstellen (Röm. 5, 15 ff. 1 Kor. 15, 45 ff.). Hofmann sagt hieran anschließend: „Der Wiedergeborene besitzt spezifisch das Gut der Lebensgemeinschaft mit dem, welcher für die ganze Menschheit Anfänger eines neuen Lebens geworden ist.“ Aber auch die Synoptiker enthalten schon die Grundzüge einer solchen Anschauung von der Gliedschaft Christi in allem demjenigen, was sie über Christus als den Herrn des Himmelreiches und über seine Jünger als die Genossen oder auch Unterthanen desselben aussagen (vgl. bes. Matth. 12, 49 f.; 17, 26; 22, 1 ff.; 18, 18—20; 19, 13—15; vgl. 18, 1—7). Durch die größere Verinnerlichung, welche diese Aussagen bei Paulus und Johannes erfahren haben, sind dieselben nur konsequent fortgebildet worden entsprechend denjenigen Erfahrungen, welche die Gläubigen nach der Verklärung Christi bei dem Vater von seinem Leben und Wirken in den Christen gemacht haben.

Wir haben nun aber das Verhältnis von Wiedergeburt und Rechtfertigung zu einander noch besonders zu besprechen. Unsere entschiedene Hervorhebung der Wiedergeburt könnte die Meinung erwecken, als ob die prinzipielle Sündenvergebung oder die Rechtfertigung von der Wiedergeburt abhängig gedacht wäre, und dies wird ja neuerdings als „pietistische Unterordnung der Wiedergeburt unter die Rechtfertigung“ ganz besonders getadelt. Wenn indessen Schleiermacher (§ 109, 3 und 4 und § 101, 1), Rothe, Nitzsch, Martensen, Beck (Ethik § 5, 3; I, 257 ff.) unter diesen schon von Thomasius (Dogmatik § 75, eine von ihrem Standpunkte aus vortreffliche Darstellung) ausgesprochenen Tadel fallen, welchem namentlich auch Dorner (Glaubenslehre II, 730 ff.) nunmehr sorgfältig auszuweisen gesucht hat, so muß für jene Auffassung der Sache eine Berechtigung vorliegen, deren Berücksichtigung noch keineswegs in die katholische oder in die Osiandrische Lehrweise hineinführt. Auch heben jene Theologen (wenn auch nicht alle mit derselben Entschiedenheit, da bei Rothe und Beck der Gesichtspunkt realer Erneuerung durch Gott einseitig überwiegt) hervor, daß sie die Rechtfertigung dennoch als absoluten

Gnadenakt Gottes an dem Sünder festhalten und sie in keiner Weise erst von der wachsenden Heiligung oder gar von menschlichem Verdienste abhängig machen. Sie wollen den Rechtfertigungsakt nur bewahren vor juridischer oder auch vor kirchlicher (sakramentaler) Äußerlichkeit und wollen die beiden, innig verbundenen Momente zur Geltung bringen, daß wir nur auf Grund des Glaubens (immerhin per fidem, nicht propter fidem) gerechtfertigt werden und daß der Glaube als Werk Gottes in uns allerdings auch die Bekehrung oder Wiedergeburt und die lebendige Gemeinschaft mit dem Erlöser, also den Grund des neuen Lebens im ethischen Sinne, in sich schließe. Auch die Reformatoren, Luther voran, und in der Hauptsache die evangelischen Bekenntnisschriften und Dogmatiker suchen jenes ganz berechtigte Interesse durchweg zu vertreten, indem sie wenigstens, wie schon oben angedeutet worden ist, die Gleichzeitigkeit von Rechtfertigung und Wiedergeburt oder Bekehrung, ferner im Wesen des von Gott gewirkten Glaubens seine ethische Natur und seine Kraft zur unio cum Christo und zur Vermittelung des heiligen Geistes hervorheben, wenn auch, namentlich im Anschluß an Melanchthon [1]), daneben wieder eine andere Lehrdarstellung hergeht, welche die Grenze jener juridischen, sakramentalen oder auch intellektualistischen Rechtfertigungslehre erreicht, indem sie den Christus extra nos oder die imputatio des meritum Christi als objektiven Grund der Rechtfertigung, beim Glauben aber das reine ὄργανον ληπτικὸν einseitig in den Vordergrund stellt. Aus dieser letzteren Einseitigkeit haben sich bekanntlich für Lehre und Leben namentlich der lutherischen Kirche Folgen entwickelt, welche die Reaktion des Pietismus gerade auch auf diesem

[1]) Die Lehre Melanchthons von der fides und der justificatio (in der dritten Ausarbeitung der Loci) trägt in dem Streben nach logischer und kirchlicher Korrektheit einen gewissen äußerlichen und formalistischen Charakter. Eine Ergänzung kann darin gefunden werden, daß als drittes Stück der poenitentia (neben contritio und fides) die nova obedientia aufgeführt wird. Das Ethische tritt aber hier mehr dualistisch neben das Religiöse (neben die fides), ähnlich wie die donatio spiritus sancti neben die remissio peccatorum (vgl. auch Lipsius, Dogmatik, § 714 und Herrlingen, Melanchthon, S. 24 f. 50—58).

Punkte zunächst als heilsame Rückkehr zu dem neutestamentlichen und reformatorischen Standpunkte erscheinen ließen [1]).

Es handelt sich hier um die wichtige Aufgabe, die evangelische Lehre in ihrem Mittelpunkte davor zu bewahren, daß sie nicht der Sicherheit toter Gewissen Vorschub leiste, statt der Trost der erschrockenen Gewissen zu sein, und daß nicht entweder der ethische, nach Schleiermachers Ausdrucksweise der teleologische, Charakter des Christentums verloren gehe, indem die sittliche Forderung des neuen Lebens kaum in Betracht gezogen wird neben dem Besitze der Sündenvergebung, oder aber der göttlichen Gnade ihre grundlegende Bedeutung entzogen werde, indem die Wirkung derselben auf die Zuteilung der Sündenvergebung beschränkt, die Aufgabe der Bekehrung und Erneuerung aber ganz von den eigenen Anstrengungen (propriis viribus) des Christen abhängig gedacht wird. Eines wie das andere will z. B. Schleiermacher abwehren, wenn er keine Aufnahme in die Gemeinschaft der Seligkeit Christi zulassen will unabhängig von der Aufnahme in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und nun die Mitteilung der Seligkeit dadurch unabtrennbar macht von der Mitteilung der Vollkommenheit, daß beide unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben sind (§ 101, 1) [2]). Diese Aufnahme aber ist ihm identisch mit der schöpferischen Wirksamkeit Christi oder der göttlichen Gnade zur Bekehrung des Sünders, in diesem Sinne sind die Rechtfertigung und die Bekehrung des Sünders als durch einander bedingt gedacht. „Man kann mit Recht sagen, jeder Akt der Bekehrung sei, insofern zugleich das Bewußtsein der Sündenvergebung und der Kindschaft Gottes mit dem Glauben entsteht, in dem Menschen selbst eine Deklaration des allgemeinen göttlichen Ratschlusses um Christi willen zu rechtfertigen." So verschwinde uns das Deklaratorische wieder in dem Schöpferischen (§ 109). Schleiermacher begnügte sich also

---

1) Vgl. auch L. Müller, Dogmatische Abhandlungen, S. 221 f. 226 ff. Dorner, Geschichte der prot. Theologie, S. 634 ff.

2) Als Vorgang vgl. nicht nur Calvin Inst. III, 3, 9; 11, 10 al., sondern auch anstreifend bei Joh. Gerhard, Loc. XVII, § 208.

nicht damit, unser Problem nur durch einen „Wechsel der Betrachtung“ (der religiösen und der ethischen) lösen zu wollen, womit keine Lösung gegeben ist für denjenigen, welcher die wirkliche Einheit und die einheitliche Wirklichkeit des Religiösen und des Ethischen im Mittelpunkte der neuen Lebensbildung (Rechtfertigung, Bekehrung, Wiedergeburt) erkennen möchte. In seiner Darstellung liegen Momente der Wahrheit, welche ganz entschieden festzuhalten sind. Der deklaratorische Akt der Rechtfertigung ist aufs engste mit dem schöpferischen Gnadenakt der Bekehrung zu verknüpfen, Rechtfertigung und Wiedergeburt aber sind nur als die zwei unzertrennlichen Seiten der Aufnahme des empfänglichen Sünders in die Lebensgemeinschaft Christi zu betrachten. Bedenklich ist bei Schleiermacher nur, daß er, wie schon oben hervorgehoben, Gott nicht unmittelbar an der Bekehrung und Rechtfertigung des einzelnen beteiligt sein läßt und daß sich ihm infolge dessen die Rechtfertigung in einen Akt des menschlichen Bewußtseins verwandelt. Freilich ist er bei ihm als Ausfluß der intensivsten Gnadenwirkung Gottes zur Bekehrung des Sünders keineswegs bloß menschlicher Bewußtseinsakt, zumal wenn wir zugleich daran denken, wie derselbe nach Schleiermacher, ganz ähnlich wie bei den Reformierten, mit der göttlichen Erwählung zusammenhängt.

Wenn man die persönliche Gnadenthat Gottes zur Bekehrung des Sünders oder zu seiner Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi als Grundlage des persönlichen Heilsstandes entschieden festhält, dann kann auch nicht gesagt werden, die darin enthaltene Rechtfertigung des Sünders sei ein analytisches Urteil, weil bei jener Auffassung der Sünder entschieden per fidem, nicht propter fidem gerechtfertigt wird. Die Rechtfertigung vollzieht sich aber auch nicht bloß als synthetisches Urteil, sondern als eine That Gottes, welche deklaratorisch und schöpferisch zugleich ist, jedoch so, daß für das Bewußtsein des Gläubigen das Deklaratorische dem Schöpferischen sachlich übergeordnet ist. Denn der reine und freie Gnadenwille Gottes in Christo ist der Grund der ebensowohl rechtfertigenden als neuschaffenden That Gottes an dem Sünder, wodurch er ihn in die Lebensgemeinschaft Christi aufnimmt, und auf diesen reinen und freien Gnadenwillen Gottes in

Christo bezieht sich der Glaube auch ausschließlich, um seine Rechtfertigung durch die Erklärung aus einem ausreichenden Motive sicherzustellen. Die Reflexion auf das schöpferische Wirken Gottes an ihm tritt ihm nur bestätigend hinzu. So war ja schon die Wirksamkeit Christi an den Sündern auf Erden beschaffen, daß derselbe auf eine untrennbare Weise durch die Kundgebung der begnadigenden Vaterliebe Gottes sie anzog und zugleich durch die Offenbarung seines erneuenden Geistes auf ihre Bekehrung einwirkte, und wenn nun die Empfänglichen wirklich im Glauben an Christus sich anschlossen, so wurden sie durch den Akt ihrer Aufnahme zugleich in die lebendige Geistesgemeinschaft Christi vollends hereingezogen, während sie in erster Linie begnadigt, d. h. der Vergebung ihrer Sünden und der Kindesannahme versichert wurden (Matth. 5, 5 ff.; 11, 28 ff.). Indessen hat z. B. auch Schleiermacher (§ 109, 4) mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, daß die Rechtfertigung ein freier und absoluter Gnadenakt Gottes sei, bei Beck (Ethik I, 257 ff.) findet sich diese Erklärung in mehr restringierter Weise. Wenn man die Rechtfertigung als That Gottes auf die ganze Gemeinde bezieht, so wird das Wesentliche an derselben überhaupt fallen gelassen. Bezieht man dieselbe aber auf den einzelnen, so muß man immer fragen, was denn die Rechtfertigung abgesehen von dem wenigstens sicher hinzutretenden Bewußtsein derselben überhaupt bedeute, und da doch alle das letztere aus dem Glauben herleiten, so kann also die Rechtfertigung nicht als vollzogen gedacht werden, außer mit der vollen Erweckung des Glaubens (donatio fidei). Dies behält seine Richtigkeit, wenn auch die volle Gewißheit der geschehenen Rechtfertigung für den Glauben erst allmählich oder überhaupt erst später sich einstellen mag. Somit vollzieht Gott die Rechtfertigung des einzelnen allerdings durch ein innerliches Handeln an dem Geiste, Herz und Gewissen desselben, wie ja die Bildung des Glaubens oder der Bekehrung schon zuvor das innerliche und persönliche Entgegenkommen Gottes in Christo voraussetzt. Auch nach Thomasius vollzieht Gott die Rechtfertigung vermöge eines Aktes wirksamer Anschauung desselben als eines Gläubigen in Christo, und der Rechtfertigungsakt bleibt dem Menschen nicht äußerlich, sondern vollzieht sich im Glauben

und Gewissen desselben (Dogmatik § 75). Wenn aber dieses zugestanden wird, dann ist doch der „innergöttliche Akt", welchen Thomasius dem Vollzug der Rechtfertigung im Menschen vorangehen läßt, eben noch nicht diese selber sondern nur ihre Einleitung, sozusagen ihr erster Teil. Darf man aber also teilen beim Handeln Gottes?

Wir begründen also die Rechtfertigung nicht auf die sittliche Qualität, welche der Christ durch den Glauben oder die Wiedergeburt sich erworben hat, nicht auf den Christus in nobis, wohl aber auf unser Angeeignetsein im Glauben von Christo, auf unser durch ihn bewirktes Sein in Christo, wie auch Luther (z. B. zu Joh. 14, 20) gerne die Sache dargestellt hat. Und nun ergiebt sich allerdings als unmittelbare Folge der Rechtfertigung, daß in dem also zunächst zur Begnadigung von Christo Angeeigneten auch Christus und der heilige Geist einkehren, um durch diesen Akt das Werk der Wiedergeburt an ihm zu vollenden. Dem Eingehen oder Einwohnen des heiligen Geistes entspricht dann auf der subjektiven Seite die dankbare, hingebende Gegenliebe gegen Gott und Christus, wie sie ja von Paulus und Johannes aufs innigste mit dem Besitze des heiligen Geistes verknüpft und als die unmittelbarste und gleichermaßen andauernde Erwiderung der sich mitteilenden Liebe Gottes aufgefaßt wird (Röm. 5, 5; 8, 28. Gal. 5, 6. 1 Joh. 4, 11 ff.). Wir setzen aber auch voraus, daß der rechtfertigende Glaube Christum ergreife oder daß der Christ im Glauben von ihm angeeignet werde, sofern er nicht bloß der Offenbarer, sondern speziell in seinem sühnenden Leidensgehorsam, als der Gekreuzigte und Auferstandene, der wirkliche Vermittler der göttlichen Gnade, der wahrhaftige Bundesmittler und Versöhner ist, welcher durch seine sühnende Genugthuung der heiligen Vaterliebe Gottes es möglich gemacht hat, mit den Sündern den vollkommenen Bund der Gnade und die innigste Gemeinschaft des Lebens einzugehen (Röm. 5, 8—11. 2 Kor. 5, 18—21).

Nur indem wir auch dieses Moment an dem objektiven Grunde der Rechtfertigung bewahren, bleiben wir in der Kontinuität der biblischen und der kirchlichen Lehre. Auf diesem Grunde wird auch

erst der Rechtfertigungsakt selber in seiner tiefsten Bedeutung verstanden. Denn bei diesem Akte handelt es sich darum, daß zuerst das persönliche Verhältnis zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen wieder richtig gestellt und ins Reine gebracht werde, ehe die Liebesgemeinschaft zwischen beiden sich vollzieht. Es muß also durch die vergebende Gnade Gottes die trennende Schuld des Sünders hinweggethan werden. Der Ernst dieses Vorganges aber wird nur gewahrt, wenn Gott seine Vergebung auf einen von ihm selber veranstalteten Akt der Buße oder Sühne gründet, wie er von Christo als dem heiligen Stellvertreter der Menschheit geleistet worden ist und für diejenigen Geltung bekommt, welche durch den bußfertigen Glauben in die solidarische Gemeinschaft Christi des Versöhners eintreten. Läßt man diese sühnende Vermittelung im Lebenswerke Christi fallen, so wird man entweder zu der Annahme hingeleitet, daß die Sünde im vorchristlichen Stadium keine wirkliche Schuld Gott gegenüber herbeiführe, oder man läuft Gefahr, nachträglich an der Gewißheit der Rechtfertigung zu zweifeln. Wenn die zuerst genannte Annahme stattfindet, so fehlt die Tiefe und Gründlichkeit der Buße vor dem Empfange und die innige Dankbarkeit nach dem Empfange der Rechtfertigung; beides wird nur unter dem Kreuze Christi des Versöhners in seiner reinen Stärke erweckt werden. Jener Zweifel aber müßte sich gerade bei denjenigen, welche als Glieder der christlichen Kirche aufgewachsen sind, um so leichter und kräftiger einstellen, weil sie in dem gewöhnlichen Falle, daß sie erst in späteren Jahren zur Bekehrung kommen, ihre im Stadium vor der Bekehrung begangenen Sünden noch entschiedener als wirkliche und persönliche Schuld sich anrechnen müssen als etwa solche, welche vom Heidentum oder Judentum herüber zu Christo geführt werden. Also nur indem das Evangelium dem Sünder die Gnade Gottes verkündigt, wie sie ihm in Christo dem Versöhner entgegenkommt und indem der Geist Gottes ihn zur Aneignung derselben einladet, kann in ihm das trennende Mißtrauen gegen Gott oder die Furcht des bösen Gewissens völlig schwinden und jenes ebenso demütige als freudige Vertrauen zu ihm sich bilden, welches die Grundlage für die Rechtfertigung und ihren Frieden abgiebt.

3) Bewahrung, Entwickelung und Gewißheit des neuen Lebensstandes.

Wenden wir uns zunächst zu der Frage von der Bewahrung und damit zugleich von der sittlichen Bedeutung des neuen Lebensstandes. Wäre derselbe einseitig durch Gottes allmächtige Gnadenwirkung in dem Subjekte hervorgerufen, in welchem Falle er denn auch ganz wie eine höhere Natur oder Naturkraft sich darstellen würde, dann wäre er auch unverlierbar, er hätte nur seine Kraft zu entfalten und zu bethätigen. Durch unsere gesamte Entwickelung ist eine solche Vorstellung ausgeschlossen. Zwischen dem persönlichen Gott und seinem kreatürlichen Ebenbilde, dem Menschen, kann nur eine persönliche, ethische, d. h. in ihrem innersten Kerne durch den Willen und die Freiheit bestimmte Beziehung stattfinden. Zwar wird die Freiheit und Geistigkeit des Menschen im vollen realen Sinne erst in der Wiedergeburt von Gott geschaffen, aber es geschieht wenigstens unter der Mitwirkung der freien Empfänglichkeit des Menschen, und gerade der Glaube, durch welchen die sittlich-geistige Persönlichkeit zur vollen Aktualität gelangt, kann nur als das Band einer ebenso freien als innigen Gemeinschaft mit Gott gedacht werden, und ebenso bildet die aus dem Glauben entsprungene Liebe zu Gott ein Prinzip, worin die reinste Hingabe an denselben mit der höchsten Selbständigkeit und sittlichen Aktivität vereinigt ist. Somit besteht eine Gemeinschaft auch nur fort durch die kontinuierliche That des Glaubens, durch die beständige Wiedererzeugung jener geistigen Grundrichtung, aus deren erstmaligem, entscheidendem Auftreten das neue Leben geboren worden ist. Freilich die Gnade Gottes, durch welche der Akt des Glaubens bewirkt worden ist, wird unter der Bewahrung derselben in dem Subjekte immer kräftiger und geht tiefer in dasselbe ein, so daß der Glaubensakt und Glaubensstand demselben immer mehr erleichtert, immer mehr natürlich und habituell und also das Band der Gottesgemeinschaft immer inniger und fester wird.

Dabei ist nun aber folgender Punkt wohl zu erwägen, welcher gewöhnlich unter dem Titel von Glaube und Werke abgehan-

delt wird. Der Glaube bildet zunächst den intelligibeln Charakter des Wiedergeborenen d. h. den innersten Punkt seiner persönlichen Lebensrichtung, wodurch er mit Gott und dem Reiche des ewigen Lebens in Christo zusammenhängt; das in ihm gesetzte Prinzip des göttlich-geistigen Lebens ist aber noch nicht zum empirischen Charakter des Menschen geworden, es muß sich dort erst ausbreiten und auswirken in der Succession zeitlicher Seelenakte und in dem gesamten Umfange des psychischen Organismus in der Wechselwirkung mit dem sinnlichen Bewußtsein und dem weltlichen Leben. Hierfür ist nunmehr die Grundlage in der neuen Persönlichkeit geschaffen, während ohne die Basis der Wiedergeburt das Subjekt gerade an den successiv hervortretenden Aufgaben, welche das Leben dem sittlichen Streben stellt, ohne durchgreifenden Erfolg sich abmüht und niemals ein Ganzes oder Vollkommenes hervorzubringen imstande ist. Wie leicht zu ersehen ist, lassen sich hier das innere und das äußere Handeln oder empirischer Charakter und Wandel nicht von einander scheiden, beide müssen fortan mit einander von dem neuen überweltlichen Prinzipe des Geistes bestimmt, durchdrungen und gereinigt werden, die Wiedergeburt muß sich so in die Heiligung umsetzen und darin bewähren (Röm. 6, 11 ff.; 8, 1—14. Gal. 5, 16. 25 vgl. Matth. 16, 24 ff.). Heiligung und Wiedergeburt stehen, wie auch schon Schleiermacher bemerkt hat (§ 106, 1; 110, 3) in einem Verhältnis zu einander, welches demjenigen parallel geht, dessen Nachbild es ist, welches bei Christo stattfindet zwischen dem Akte der Vereinigung des Göttlichen mit seiner menschlichen Natur und zwischen der Entwickelung und Wirkungsweise seiner Person während des Vereintseins von beiden in derselben. Hierher gehört auch die Bemerkung Schleiermachers in der „christlichen Sitte" (S. 312): „Soll die Wiedergeburt ein Begriff sein, der Realität hat, so kann sie nichts anderes sein als die Einigung des göttlichen Geistes mit der menschlichen Intelligenz, und diese Einigung rein für sich betrachtet muß als vollendet erscheinen, denn der göttliche Geist ist mit ihr als Impuls oder als Agens im Menschen gesetzt und an ein Mehr oder weniger ist dabei nicht zu denken, ohne den göttlichen Geist selbst dem

Mehr oder Weniger zu unterwerfen. Ein anderes aber ist es mit der Einwirkung dieser Einigung beider auf den psychischen Organismus (vgl. Rothe, § 86 und 200. Harleß, Ethik § 25).

Aber nur indem das neue Leben sich also bewährt, kann es sich auch bewahren. Zwar hängt die Bewahrung vor allem von der beschriebenen stetigen und kräftigen Reproduktion des Prinzipes d. h. des Glaubens ab, aber doch auch von der Durchführung des Prinzipes im zeitlichen Verlaufe des Seelenlebens und im vereinzelten Handeln, in welchem die entgegengesetzte Richtung des alten, natürlich sündigen Lebens fortschreitend aufgehoben werden muß. Ora et labora, diese doppelte Bewegung des Geistes ist auch zur Bewahrung des neuen Geisteslebens notwendig, und die Intensität beider Seiten wird nur vorübergehend eine ungleiche sein können, weil eine Wechselwirkung zwischen beiden besteht und weil beide in derselben Wurzel der religiös-sittlichen Energie des neuen Subjektes ihren Grund haben und zusammenlaufen. Wohl aber dürfen wir dem Gedanken Raum geben, daß bei stetigem und treuem Festhalten und Arbeiten nach beiden Seiten hin in der Erneuerung der Gottesgemeinschaft und im Geschäfte der Heiligung zuletzt eine solche Festigkeit der ersteren und eine solche Durchführung der letzteren eintrete, daß der neue Lebensstand ein unverlierbarer werde und nun im engeren Sinne zu einem Stande der Vollkommenheit, soweit dieselbe auf Erden erreichbar ist, geworden sei. Durch diese Annahme glauben wir das Interesse des Glaubens und die betreffenden Aussagen des Neuen Testaments, welche auf eine Unverlierbarkeit des Gnadenstandes gerichtet sind, um deren willen auch viele Neuere (Schleiermacher, Nitzsch, Rothe, J. Müller, Dorner) dieselbe dem Wiedergeborenen als solchen beilegen, zu befriedigen und doch auch denjenigen Momenten Rechnung zu tragen, welche die Verlierbarkeit des Gnadenstandes begründen. Während Glaube und Wiedergeburtsstand an sich noch einen lösbaren Zusammenhang zwischen der menschlichen Subjektivität und Christo darstellen [1]) kann auf dem Grunde dieses Zusammenhanges

---

[1]) Diese Behauptung scheint sich auch aus der sittlichen Natur der fides

und unter der Mitwirkung der neuen Persönlichkeit das Band der Gemeinschaft mit Christo so fest geknüpft und das Leben des heiligen Geistes so völlig in den gesamten inneren Organismus derselben aufgenommen und eingeführt werden, daß der neue Lebensstand, zu einer anderen höheren Natur ausgebildet, ein unverlierbarer und unzerstörbarer geworden ist. Der Zusammenhang mit Christus ist zur wirklichen Ähnlichkeit mit ihm und zu einem Verklärtsein durch ihn, wie zu einem Eingelebtsein in ihn fortgebildet; der Wiedergeborene ist aus dem Stadium der Kindheit in das gereifte Mannesalter eingetreten, in welchem die Richtung der Persönlichkeit eine feste und ausgebildete geworden ist, und an eine Änderung ihres Grundcharakters ist namentlich deshalb nicht mehr zu denken, weil er auf dem Grunde der Gnade und Treue Gottes in Christo ruht, welche ihr begonnenes und unter der Mitwirkung des Gläubigen bis zu diesem Punkte fortgeführtes Werk nun auch vollenden wird (Röm. 8, 28 ff. 2 Kor. 4, 6 ff. Phil. 1, 6. vgl. Joh. 17, 1 ff. 1 Joh. 2, 14. 19; 3, 6—9). Empirisch läßt sich freilich die Thatsache dieser erreichten Reife des Christenlebens nicht feststellen, der Christ soll seine Seligkeit bis ans Ende mit Furcht und Zittern und in stets erneuertem Suchen der göttlichen Gnade schaffen und nur daneben dessen sich immer wieder getrösten, daß die Treue Gottes ihn festhält und an seiner Vollendung arbeitet (Röm. 8, 12—17. Phil. 3, 12—15; 2, 12 f. vgl. Joh. 10, 27 ff.; 14, 1—17). Am wenigsten kann davon die Rede sein, daß der zu solcher Stufe der Vollkommenheit fortgeschrittene Christ das Wohlgefallen Gottes und die ewige Seligkeit nun wie ein Recht oder Verdienst beanspruchen und damit den Grund der rechtfertigenden Gnade verlassen würde (Luk. 17, 7). Aber in dem entwickelten Sinne muß auch auf evangelischem Boden von christlicher Vollkommenheit gesprochen werden. Wenn dagegen die eine oder die andere Seite jener oben bezeichneten Doppelbewegung an-

---

zu ergeben, welche die evangelische Lehre, und zwar die lutherische noch konsequenter als die reformierte, behauptet. Die fides und peccata mortalia (peccata contra conscientiam) können nicht zusammen bestehen. Vgl. Joh. Gerhard, Loc. XVII, § 188 ff. und XVIII, § 134—140.

haltend versäumt oder vernachlässigt wird, dann muß das Band der Gottesgemeinschaft wieder erlahmen oder reißen, das neue Geistesleben ins Stocken und Siechtum geraten und zuletzt ersterben. Wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat, der trügerische Schein des Lebens kann vielleicht längere Zeit vorhalten, der Wiedergeborene kann, gerade, wenn es ihm an der rechten Wachsamkeit über sich selbst fehlt, bei dem allmählichen Dahinschwinden seines neuen Lebens sich wohl auch selbst über seinen Zustand täuschen; aber wie der Fortschritt und das Wachstum in der Vollendung der neuen Persönlichkeit, so muß früher oder später die Untreue und die Abnahme im Verfall und Tode derselben offenbar werden.

Von hier aus läßt sich nun auch die Frage nach der Gewißheit des neuen Lebensstandes (certitudo salutis) annähernd beantworten. Wenn wir den neuen Lebensstand in dem gesamten bisher entwickelten Sinne überhaupt als wirklich setzen, so muß der darin befindliche Christ auch eine gewisse persönliche Erfahrung und Überzeugung davon haben oder doch nach einiger Zeit gewinnen. Ein so neues, spezifisches und entscheidendes Geistesleben kann für denjenigen, welcher es errungen hat, beziehungsweise dem es von Gott geschenkt worden ist, nicht dauernd verborgen oder ungewiß bleiben (Röm. 5, 5; 8, 14—16. 2 Kor. 5, 5. Eph. 1, 13f. 1 Joh. 3, 18—20. 24; 4, 17ff. vgl. Joh. 14, 21; 15, 15; 16, 24; 17, 22f.). Allerdings kann das Bewußtsein vor der erlangten Gewißheit und auch nach derselben längere Zeit schwanken, wenigstens so lange nicht jener oben beschriebene Stand der Reife oder Vollkommenheit erreicht wird, welcher vielleicht wenigen Christen auf Erden beschieden ist. Vor der Bekehrung kann ja der Vorbereitungszustand schon viele Ähnlichkeit mit dem Stande des neuen Lebens zeigen, und nach derselben treten nicht selten Zustände des Kampfes und der Schwäche ein, welche zu Zweifeln über das Vorhandensein des neuen Lebens führen können; für so viele, welche in der christlichen Kirche aufwachsen, ist ohnehin der letzte Übergang aus dem Stadium der Vorbereitung in den neuen Lebensstand ein so innerlicher und verborgener, daß der Moment des Übergangs sich empirisch durchaus nicht fixieren läßt, und da wir

auf der anderen Seite die Möglichkeit des Abnehmens und Ersterbens im neuen Leben nicht ausgeschlossen haben, so kann auch ein banges Schwanken darüber entstehen, ob nicht bereits wieder der Verlust des neuen Lebens eingetreten sei. Wenn man diese Schwierigkeiten erwägt, in welchen der Christ sich befindet, sobald er über seinen Besitz des neuen Lebens zur Gewißheit gelangen will und dann weiter bedenkt, welchen Schaden er ebensowohl durch ängstliche Skrupulosität als durch eitle Einbildung sich zuziehen kann, zumal vollends, wenn diese Frage noch mit der anderen von der göttlichen Erwählung in Verbindung gesetzt wird, so begreift man die Zurückhaltung, ja den Widerwillen, womit auch einzelne evangelische Theologen der Behauptung gegenüberstehen, daß es eine persönliche Gewißheit des Gnadenstandes gebe und geben solle. Indessen ist der Widerspruch gegen die Erkennbarkeit des Gnadenstandes, speziell gegen die subjektive Heilsgewißheit, öfters der Verräter der nicht deutlich erkannten oder auch bekannten Ansicht, daß es überhaupt keinen sicheren Heilsstand des Subjektes gebe, welcher von dem Stadium des bloßen Trachtens nach dem Heil bestimmt geschieden wäre. Diese Ansicht glauben wir durch unsere gesamte Entwickelung widerlegt zu haben, sie kann auch nur dazu führen, die absolute Bedeutung der Erlösung aufzuheben und noch speziell den Ernst der Bekehrung und den Wert des Glaubens sowie die Freudigkeit des neuen Gehorsams abzuschwächen oder auch das Subjekt, wie im Katholicismus, an die leitende Macht der Kirche d. h. des Priestertums zu überliefern.

Vielleicht würde aber auf evangelischem Boden wenigstens der Widerwille gegen die behauptete Heilsgewißheit verschwinden, wenn stets der Grundsatz beobachtet würde, daß niemand weder bei andern noch bei sich selber denselben durch besondere Erforschung oder durch außerordentliche Anstrengungen fest- und sicherzustellen suche, weil diese Gewißheit da, wo das neue Leben vorhanden ist, schon von selber sich aufdringen werde und sich auf-

---

[1]) Vgl. schon die treffende Polemik Calvins gegen Anabaptisten und Jesuiten (Inst. III. 4, 2. 14). Ähnlich Luther in der Schrift „Wider die

bringen müsse [1]). Es verhält sich hier doch ähnlich wie mit der leiblichen Gesundheit, über deren Vorhandensein diejenigen aus natürlichen Gründen am wenigsten reflektieren, welche sie wirklich besitzen. Leben will, wie schon Bengel in unserer Frage hervorhebt, erlebt sein, und wer es erlebt, der gelangt auch zu dem frohen Gefühle seines Besitzes, wer es aber nicht erlebt, sieht auch früher oder später die Einbildung seines Besitzes dahinschwinden. Allerdings sind auch die naturgemäßen und von Gott geordneten Bedingungen zu erfüllen, welche ein gesichertes und zuweilen auch gehobenes Gefühl des neuen Lebens herbeiführen. Diese Bedingungen sind dreierlei; einmal der unmittelbare Glaubensakt auf dem Grunde des Evangeliums, der Sakramente und des christlichen Gemeinschaftslebens, welcher allmählich den Charakter einer stetig sich reproduzierenden Gesinnung annimmt, sodann die besondere Erfahrung der Gottesgemeinschaft im Gebet oder überhaupt im geordneten Umgange der Seele mit Gott, endlich ganz besonders noch die Bewährung des neuen Lebens im geordneten sittlichen Handeln. Unter der normalen Vereinigung dieser drei Funktionen wird die göttliche Versicherung durch den heiligen Geist, ohne welche es keine persönliche Heilsgewißheit geben kann, beim Christen sich einstellen. Dagegen entstehen bei einseitiger Pflege der einen oder der anderen von den genannten drei Thätigkeiten abnorme, ungesunde Richtungen, ebenso bei allen dreien, wenn nicht die naturgemäße, geordnete Übung derselben eingehalten wird. Will man durch einseitige, überspannte Reflexion auf die objektiven Gnadenmittel und auf die kirchliche Gemeinschaft sich des Gnadenstandes versichern, so entsteht die falsche Kirchlichkeit, und wir nähern uns dem Katholicismus, will man dasselbe bewirken durch künstliche Pflege und Steigerung des inneren Umganges mit Gott und Christus, so entsteht mystischer Spiritualismus und Separatismus, will man endlich das Ziel erreichen durch einseitige und gesteigerte Übung des sittlichen Handelns, der guten Werke, also vielleicht mit besonderer Vorliebe

---

himmlischen Propheten". Im wesentlichen ist damit das Prinzip des Methodismus schon verurteilt.

durch Übung solcher Werke, welche nicht direkt durch den Beruf vorgezeichnet sind, so entsteht der Prakticismus mit seinen verschiedenen Färbungen mehr kirchlicher oder mehr persönlich-asketischer oder auch mehr weltlicher, moralisierender Art [1]). Wir wiederholen also, daß die persönliche Heilsgewißheit als ein spezifisches Lebensgefühl von Gott demjenigen früher oder später geschenkt wird, welcher in jenen für den Christenstand unentbehrlichen drei Richtungen die naturgemäßen, geordneten Funktionen ausübt, und sie wird ihm, wenn auch hinsichtlich der Intensität als eine oscillierende, so lange verbleiben, als er dieselben in normaler Weise ausübt. Das Christenleben wird bei normaler Vereinigung der genannten Funktionen namentlich auch jene gesunde und erhebende Harmonie ruhiger, seliger Heilsgewißheit und ernsten Heiligungsstrebens darstellen, welche die Signatur seiner Vollendung bildet und die höchsten christlichen Charaktere, wie einen Apostel Paulus, Luther, Bengel auszeichnet, wie sie uns als Produkt gegenseitiger Durchdringung des lutherischen und des reformierten Typus der Frömmigkeit vorschwebt (Schleiermacher § 101, 1—3).

Man kann mit einem gewissen Rechte sagen, das eben beschriebene gesunde Erleben der Heilsgewißheit sei selber schon die Erfahrung des ewigen Lebens; nur sollte nachdrücklich hinzugefügt werden, es sei dies nur der unvollkommene Beginn des ewigen Lebens, welcher auf die jenseitige Vollendung harre, aber auch das sichere Unterpfand derselben darstelle (Joh. 11, 25 f. 2 Kor. 5, 5 ff.). Daß Gott, der Vater der Geister und die Liebe selber, nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, bewährt sich uns zunächst darin, daß er die nach seinem Bilde geschaffenen und zur Gemeinschaft mit ihm berufenen Menschen zuerst auf Erden geistig lebendig macht und zu seiner Kindschaft erhebt in Christo, dem Urbilde und Hersteller dieser Kindschaft und

[1]) Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre § 87, 2 und 3. Calvin, Inst. Lib. III, 14, 16—21. Melanchthon, Loc. de praedestinatione. Luther auf der Höhe seines Glaubensidealismus (z. B. in „de lib. christ.") bedarf der Reflexion auf die Werke gar nicht, obgleich ihm dieselben aus dem heilsgewissen Glauben unmittelbar folgen. Dagegen vergleiche wieder Joh. Gerhard, Loc. XVIII, § 26; vgl. § 82 ff. 104.

dieses Lebens. Indem er hierzu die Bahn der Erlösung einschlägt, hat er zugleich denjenigen Weg gewählt, auf welchem allein für unsere menschliche Einsicht die religiöse Abhängigkeit und die sittliche Freiheit, göttliches und menschliches Zusammenwirken, und auch unter den Menschen selber individuelle Persönlichkeit und sittliche Gemeinschaft zu demselben Ziele der Hervorbringung eines gottebenbildlichen Geisterreiches auf dem Wege allmählicher Entwickelung und Arbeit sich vereinigen lassen. Diese in Christo erlösten und erneuerten Personen bilden in ihrem gliedlichen Zusammenhange die neue Menschheit, den Leib Christi, in ihrem Durchdrungensein von Gott und seinem Leben sein wahrhaftiges Reich. Ihre Werke haben in erster Linie der Förderung und Entwickelung ihres persönlichen Lebens zu dienen, der letzte Zweck Gottes liegt nicht in den Werken der Kinder Gottes sondern in ihnen selber und in ihrer Gemeinschaft mit Gott und unter einander, welche der Tempel Gottes ist und die Offenbarung seiner Herrlichkeit (1 Kor. 15, 28. Joh. 17, 22 ff.).

Der persönliche Christenstand auf Erden, wie er aus der Offenbarung Gottes in Christo vom Himmel, aus der Tiefe des göttlichen Lebens, stammt und die Kräfte des göttlichen, ewigen Lebens in dieser irdischen und sündigen Menschenwelt offenbart, ist auch die beste Apologie des Christentums und der sicherste Beweis für die von den Christen erhoffte Vollendung im himmlischen Leben. Von dieser Thatsache hat daher auch alle Theologie auszugehen, und auf dieselbe hat sie alles zu beziehen. Auf diesem Grunde hat sie die Quelle der Selbstgewißheit und einen unerschütterlichen Bestand, in dieser Beschränkung zunächst eine unanfechtbare Position, an dieser Voraussetzung zunächst einen untrüglichen Maßstab und Prüfstein der Lehre (vgl. das testimonium spiritus sancti). Aber ihr Standpunkt befindet sich im Mittelpunkt aller höheren menschlichen Betrachtung, ja im Mittelpunkte des Gott und die Menschheit umfassenden geistigen Lebens, und deshalb ist die Theologie eben nicht bloße Anthropologie oder empirische Anleitung zum seligen Leben, sondern sie ist das Zeugnis von den höchsten Wahrheiten über Gott und die Menschheit, über ihre Vereinigung in Christo und über den durch

ihn angebahnten Weg und das zukünftige Ziel der Vollendung der Menschheit in Gott und in seinem Reiche.

3.

Der ungewalkte Flicken und das alte Kleid. Der neue Wein und die alten Schläuche[1]).

Von

D. Albert Klöpper.

Es ist bekanntlich keine vereinzelt dastehende Erscheinung in der neutestamentlichen Exegese, daß über den Sinn von gewissen Schriftworten, die jedem Nichttheologen ohne weiteres klar zu sein scheinen und deshalb als Sprichwörter in den täglichen Gebrauch übergegangen sind, trotzdem unter den Fachmännern die verschiedensten, ja entgegengesetzten Ansichten sich erhalten oder neu erzeugen. Zu diesen Stellen gehört nicht am wenigsten auch die, der wir im Folgenden unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Wir können uns der Aufgabe entheben, die Geschichte der Auslegung des betreffenden Abschnittes, auch nur im Umrisse zu verzeichnen, da dies vor nicht langer Zeit in dankenswerter Weise von W. Beyschlag[2]) gethan ist, und auch der auf diesem Gebiete gut orientierte H. Holtzmann eine kritische Übersicht über die bez. neueren Verhandlungen gegeben hat[3]). Wenn wir trotz dieser und anderer, namentlich der verschiedenen, auch den fraglichen Ge-

---

1) Matth. 9, 14—17. Mark. 2, 18—22. Luk. 5, 33—39.

2) Der Gleichnisreden Jesu Matth. 9, 14—17 u. s. w. Osterprogramm der Unviversität Halle-Wittenberg. Halle 1875.

3) Jahrbb. für prot. Theol. IV, 332—342.

genstand besprechenden Schriften von B. Weiß, uns von neuem der Erörterung jenes zuwenden, so ist es von dem Bewußtsein aus geschehen, daß bei allen, der Deutung unserer Perikope gewidmeten uns bekannt gewordenen Publikationen, noch gewisse Dunkelheiten und Zweifel zurücklassende Punkte rücksichtlich des ursprünglichen Sinnes der parabolischen Aussprüche Jesu im Rückstande geblieben zu sein schienen, welche uns zu weiterer Klarstellung derselben die Aufforderung geben.

Voraus geht bei allen drei synoptischen Evangelisten [1]) der Bericht, daß Jesus im Hause des Zöllners Matthäus (Mark. und Luk.: Levi) mit vielen Zöllnern und Sündern gespeist hat; dieser Umstand von den Pharisäern (Mark.: Schriftgelehrten der Pharisäer, Luk.: Schriftgelehrten und Pharisäer) einer tadelnden Kritik unterworfen wird, der gegenüber Jesus sein Verhalten mit dem Ausspruch verteidigt, daß nicht die Gesunden sondern die Kranken des Arztes bedürfen, und daß er nicht gekommen sei, die Gerechten sondern die Sünder zu berufen.

Der nun folgende Abschnitt scheint nach allen drei Referenten in irgendwelcher näheren, zeitlichen Verknüpfung mit dem voraufgehenden zu stehen. Matthäus macht dies am merklichsten durch sein: „*τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες*“ (9, 14); aber auch die „*οἱ δέ*“ des Lukas (5, 33) weisen auf die V. 30 namhaft gemachten Schriftgelehrten und Pharisäer zurück, die also noch als gegenwärtig vorgestellt zu werden scheinen. Am lockersten erscheint die Verknüpfung dieses Passus mit dem Voraufgehenden, bei Markus, wenn er ihn mit den Worten einleitet: „*Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσι αὐτῷ κ. τ. λ.*“ Diese Worte lassen bekanntlich eine zwiefache Deutung zu. Entweder giebt Markus durch das *ἦσαν — νηστεύοντες* eine archäologische Notiz; wogegen aber nicht ohne Grund bemerkt worden ist, daß man in diesem Falle ein *πολλά* oder *πυκνά* als Zusatz erwarten sollte. Oder derselbe hat andeuten wollen, daß sich zu der Zeit, wo Jesus sich an einem Gastmahle mit Zöllnern und Sündern

[1]) Matth. 9, 10—13. Mark. 2, 15—17. Luk. 5, 29—32.

beteiligte, die Johannesjünger und Pharisäer eine Fastenübung abgehalten hätten [1]).

Was nun die Persönlichkeiten der Fragesteller anlangt, so wird man beim ersten Anblick bei Markus dazu veranlaßt, anzunehmen, daß die nämlichen Subjekte, von denen ein damaliges Observieren von Fasten notiert war, auch die Fragenden gewesen sein müßten. Allein die Fragestellung selbst: „διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσι", läßt doch jene Annahme kaum zu, da man nicht begreift, warum die Fragenden von sich selber in der dritten Person gesprochen haben sollten. Nimmt man aber an, daß das Subjekt in dem ἔρχονται καὶ λέγουσι αὐτῷ ein unbestimmteres wie τινὲς τῶν Φαρισαίων (Mark. 2, 6; so Beyschlag; Weiß: „Die bekannten Gegner Jesu") gewesen sei, so ist zwar „οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου" korrekt, aber statt „οἱ τῶν Φαρισαίων" sollte man doch wohl eigentlich erwarten „οἱ ἡμέτεροι".

Bei Lukas können die Fragesteller nur die Schriftgelehrten und Pharisäer sein, welche wissen wollen, warum die Jünger des Jo-

1) Wenn Weiß hiergegen (in der 6. Aufl. des Meyerschen Kommentars I, 2, S. 38) bemerkt: daß aber auch nicht der Tag des Festmahls V. 15 gemeint sei, sondern Markus uns in eine ganz neue Situation versetze, um anzudeuten, daß sich die Erzählung wieder sachlich anreiht, sofern die Gegner sich jetzt mit ihrem Vorwurf an Jesum selbst wenden, obwohl sie denselben noch in eine Kritik des Verhaltens seiner Schüler kleiden: so legt sich die Frage nahe, welche Bedeutung haben im angenommenen Falle die WW. ἦσαν νηστεύοντες? Sollen sie wiederum nur als eine archäoloische Nebenbemerkung angesehen werden? Wenn dies aber nach dem „Leben Jesu" des Verfassers (I, 513) nicht angenommen und die Sachlage dort so geschildert wird: „Es war an einem der traditionellen Fasttage, an dem die Pharisäer und alle, die sich durch Frömmigkeit auszeichnen wollten, fasteten, wo man Jesum fragte u. s. w.: so wird man fragen dürfen, was war das für ein traditioneller Fasttag? Etwa der große Versöhnungstag oder ein wegen einer Landeskalamität öffentlich ausgeschriebener Fasttag? In beiden Fällen möchte es sich aber schwerlich begreiflich machen lassen, daß Jesus und seine Jünger sich von ihrem ganzen Volke so isoliert haben sollten, daß sie sich nicht mit an dem beteiligten, wozu die Pharisäer und alle, die sich durch Frömmigkeit auszeichnen, wollten sich in einer durchaus der Schrift gemäßen Weise gedrungen fühlten.

hannes häufig fasten und Gebete verrichten in ähnlicher Weise wie auch die Jünger der Pharisäer.

Endlich bei Matthäus sind die Fragenden die Johannesjünger. Sie sagen: *„διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν πολλά, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσι.“* Man hat gegen diese Stellung der Frage eingewendet, daß es unpassend gewesen sein würde, wenn die Johannesjünger von Jesus den Grund (das Motiv) ihres eigenen häufigen Fastens hätten erfahren wollen. Allein dieser Einwand ließe sich eben so gut erheben gegen die Formulierung der Frage bei Markus und Lukas, da dort die Schriftgelehrten der, resp. und Pharisäer doch auch das Motiv des Fastens ihrer Schüler zu wissen beanspruchen. Jener Einwand erledigt sich einfach dadurch, daß man die Ungelenkheit in der Periodenbildung der hebraisierenden Sprache bei Matthäus in Rechnung zu ziehen hat [1]). Die Johannesjünger bei Matthäus wollen offenbar nicht sowohl wissen, warum sie selber nebst den Pharisäern häufigen Fastenübungen sich unterziehen, sondern vielmehr: **weshalb, während sie und die Pharisäer** [1]) **häufige Fasten abhalten, Jesu Jünger sich des Fastens enthielten** [2]).

---

[1]) Ganz ähnlich liegt die Sache Matth. 13, 11, wo Jesus auf die Frage, weshalb er zu den *ὄχλοι* in Parabeln rede, antwortet: *„ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται“*: d. h. weil, während es auch gegeben ist, zu erkennen . . . . ., es jenen aber nicht gegeben ist. Vgl. auch Matth. 11, 25, wo Jesus seinem himmlischen Vater dafür dankt, daß während dieser dasselbe (d. h. die Geheimnisse des R. G.) den Weisen und Verständigen verborgen, er es den Unmündigen offenbart habe.

[2]) Wenn Weiß und Beyschlag es als eine „Seltsamkeit“ bezeichnet haben, wenn die Johannesjünger sich auf die Pharisäer, das Otterngezücht ihres Meisters, berufen haben sollten: so will das um so weniger besagen, als ja die Johannesjünger den Pharisäern ihrer ganzen Geistesrichtung gemäß weit näher standen als Jesus den Pharisäern, und dieser trotz der anderweitig schärfsten Polemik, namentlich gegen ihre Heuchelei, sie mit ihrer Gesetzeslehre den Seinigen gelegentlich als respektable Autoritäten hinstellt; wenn auch natürlich nur ihre Worte, nicht ihre Thaten (Matth. 23, 2—3). Warum sollen sich nun die Jünger des Johannes, deren Meister die Pharisäer ja um nichts weniger als um ihrer Fasten willen scharf angelassen hatte, sich nicht da, wo es sich um ein beiden Teilen Gemeinsames handelte, ganz unbefangen auf die Pharisäer, als ihre Mitgenossen in der fraglichen Angelegenheit, berufen haben? Daß die

Faßt man die Worte so auf, so stellt Matthäus zweifellos die Sache am einfachsten und richtigsten dar; und Markus und Lukas geben nur scheinbar ein anschaulicheres Referat, das aber, wie oben gezeigt, bemerkbarere Unzuträglichkeiten mit sich führt als der Bericht des Matthäus. Wahrscheinlich sind aus der, von den Johannesjüngern geschehenen, sehr passenden und begreiflichen Miterwähnung der Pharisäer, als oft fastender (bei Matthäus), von Markus und Lukas die Schriftgelehrten der, resp. und Pharisäer, als sich mit an der Frage beteiligende, herausgesponnen worden. Dafür, daß nur die Johannesjünger selbst mit einer Frage betreffs ihrer und der Pharisäer Fasten, an Jesus herangetreten seien, läßt sich auch das anführen, daß, wie wir uns später überzeugen werden, die folgenden Worte Jesu unverhältnismäßig mehr den Eindruck machen, an eine ihm nahestehende Genossenschaft, als an die, wenn auch zur Zeit noch nicht mit vollem fanatischen Haß, aber doch immerhin schon in feindseliger Beobachtung ihn umkreisenden Pharisäer, gerichtet zu sein.

Die Worte, mit welchen Jesus die an ihn gerichtete Frage zunächst beantwortet [1]), bieten keine erhebliche Schwierigkeiten dar. Derselbe motivirt die Unangemessenheit der johanneischen und pharisäischen Fastenübungen für seine Jünger damit, daß ja diese letzteren, die zu ihm, als dem Bräutigam der messianischen Hochzeitsperiode, in dem Verhältnis nächster Angehörigkeit (*υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος*) stehen, sich während seiner Anwesenheit nicht passend an einem Ritus beteiligen könnten, der ja nur als entsprechender symbolischer Ausdruck tiefer Trauer, niederbeugenden Schmerzes angesehen werden darf. Hatten ja zu dieser Stimmung die Jünger des Johannes, angesichts des vom Täufer verkündeten unmittelbar bevorstehenden sich im verzehrenden Feuer kundgeben sollenden Endgerichtes, im Hinblick auf einen, die Tennenreinigung binnen kurzem vollziehenden Messias vollentsprechenden Anlaß. In analoger Weise

---

Pharisäer vor Johannes einen nicht geringen Respekt hatten, läßt sich aus Matth. 21, 25 ff. und Parallelen, so wie aus dem günstigen Bericht des Josephus über den Täufer folgern, der mit Recht von Schürer (N. T. Zeitgeschichte, S. 242) auf pharisäischen Einfluß zurückgeführt ist.

[1]) Matth. 9, 15 und Parallelen.

auch die Pharisäer, welche das Ende der Dienstbarkeit Israels unter die Heidenvölker und die Tage des Messias durch Bußübungen herbeizuzwingen sich angelegen sein ließen. Nicht aber die Jünger Jesu, in dessen Person der Messias schon in ihrer Mitte war, und zwar nicht in der Funktion eines Vollstreckers göttlicher Strafgerichte sondern in der Eigenschaft eines solchen, der ihnen durch die frohe Botschaft von dem bereits herbeigekommenen Himmelreiche selige Tage der Freude, und durch seine heilsspendenden Thaten ihnen die Vorempfindung ewiger Erlösungsherrlichkeit gewährte.

Sind somit in der Gegenwart für die Jünger Jesu, denen täglich die Schätze des Reiches Gottes in reicher Fülle ausgeteilt werden, Aktionen nicht an der Stelle, durch welche Leichenfeierlichkeiten mimetisch zur Darstellung gebracht werden [1]): so macht doch Jesus anderseits darauf aufmerksam, daß zu anderer Zeit und unter anderen Verhältnissen auch für die *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* innere Dispositionszustände und Motive sich herausbilden könnten, aus denen heraus eine Enthaltung von der gewohnten Lebensweise in Speise und Trank, als naturgemäße äußere Abfolge sich ergeben würde. Es sei das die Zeit, wo der Bräutigam von ihnen genommen sein werde [2]). Daß in diesen Worten Jesus, von Todesahnung ergriffen, die Möglichkeit eines gewaltsamen Endes in Rechnung stellt, kann nicht bezweifelt, und weder durch allegorische Deutung des bez. Ausspruchs noch durch die Annahme eines rein objektiven parabolischen Beispieles, dessen direkte Anwendung auf ihn selber, Jesus nicht bezweckt hätte, als Thatsache beseitigt werden. Für die Möglichkeit einer so frühen Todesweissagung hat u. E. n. Beyschlag einige nicht zu unterschätzenden Instanzen gegen Keim zur Geltung gebracht [3]); wie uns denn überhaupt von dem Grundsatze: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, in neuerer Zeit für das Leben Jesu nicht selten eine zu weit-

---

[1]) Matth. 11, 17. Luk. 7, 32.

[2]) Vgl. Joel 1, 8: „Jammere [o Land!] wie eine Jungfrau, umgürtet von Sacktuch, um den Bräutigam ihrer Seele." — Jer. 6, 26.

[3]) A. a. O., S. 12 f.

greifende Anwendung gemacht, und dem Ahnungsvollen bei fein organisierten Naturen zu wenig Spielraum gelassen zu sein scheint. Das Rénansche Vorbild der idyllischen galiläischen Frühlingszeit ist von seinen deutschen Nachfolgern oft buchstäblicher und pedantischer verwertet worden als bei einer geistigen Organisation zulässig sein dürfte, bei der das Simultane und das Successive nicht so scharf zu scheiden sein wird, daß man für jede neue Konzeption immer auch einen bestimmt nachweisbaren Anstoß von außen fordern zu müssen glaubt, um jene, als eine für die resp. Zeitperiode mögliche und zulässige, acceptieren zu können. Daß der Anblick der ihres Meisters beraubten Johannesjünger, deren Fasten infolge des Schicksals, welches jenen getroffen hatte, zugleich durch ein neues Motiv von subjektiver Natur intensiv verschärft erschien, Jesu, der sich ja bewußt war, ein mit der herrschenden Denkweise der maßgebenden Autoritäten ungleich stärker in Gegensatz stehendes Prinzip zu verfolgen, als dies Johannes gethan hatte, die Vorahnung eines analogen Geschickes erweckte, erscheint uns psychologisch nicht so unwahrscheinlich, daß wir, die bez. Perikope in einen beträchtlich späteren Abschnitt des Lebens Jesu hinaufzurücken, für notwendig erachten müßten. Was dagegen das einfache: *τότε νηστεύσουσι* des Matthäus anlangt, so entspricht es entschieden am besten der in der dämmernden Ahnung liegenden eventuellen Zukunftsperspektive, und sind wir nicht geneigt, uns die von Markus und Lukas dargebotenen reichern Zusätze (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*) anzueignen, da sie jene Zukunft (post eventum) weit stärker accentuieren und zeitlich fixieren, als zulässig erscheint, und sie jedenfalls (wenn auch wohl ohne direkt-bewußte Intention ihrer Referenten) schon in sehr alter Zeit seitens der Christen die Auffassung nahe gelegt haben, die wir in der „*Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*“ [1]) finden, in der es heißt: „Ihr [im Gegensatz zu den heuchlerischen Pharisäern] sollt fasten am vierten Tage der Woche und am Rüsttage (*παρασκευήν*, d. h. Freitag).“ Ein buchstäbliches Verständnis der ursprünglichen Worte Jesu, mit welchem die nachfolgenden parabolischen Aus-

[1]) Kap. 8, Anf.

sprüche desselben, zu denen wir nunmehr uns wenden, im stärkeren Kontraste stehen.

Was die nun folgenden zwei kleinen Gleichnisse anlangt, so ist die Formation derselben bei Matthäus und Markus ziemlich gleichlautend, während Lukas erhebliche Abweichungen von jener darbietet. Da nun diese letzteren, nach fast einstimmigem Urteil der neueren Kritiker den Eindruck machen, sekundäre, einem späteren religiösen Bewußtsein Rechnung tragende Züge darzubieten, so lassen wir das lukanische Referat zunächst bei Seite liegen und halten uns an die ältere Fassung, wobei wir die neuestens mit erschöpfender Akribie konstatierten und beurteilten Nüancen, bei dem ersten und zweiten Evangelisten, da sie für die Sacherklärung von unerheblicher Bedeutung sind, hier unerörtert lassen.

Die bez. Gleichnisse sagen ihrem Inhalte nach aus: Nimmt man einen Flicken von ungewalktem Zeuge und setzt diesen auf ein altes Gewand, so erreicht man nicht das, was man anstrebt, eine Wiederherstellung der Brauchbarkeit des schadhaften, morschen Kleides. Im Gegenteile wird das alte Kleid durch dieses Ergänzungsstück nur noch mehr in seinem einheitlichen Bestande geschädigt. Der neue unappretierte Flicken nämlich zieht sich nach einiger Zeit infolge von Nässe zusammen, erweist sich zu enge für die Stelle, die er ausfüllen soll, und reißt um des willen weitere Stücke von dem brüchigen Gewande los, so daß der Riß, der verstopft werden sollte, nur noch größer wird, als er schon war.

Nicht minder als in dem ersteren Gleichnis, thut man etwas Zweckwidersprechendes, wenn man jungen Most in alte Schläuche thut. Die Schläuche werden gesprengt, der Wein verschüttet, und seine undurabler Behälter zu Grunde gerichtet. Vielmehr sind für jungen Wein neue Schläuche zu verwenden, in welchem Falle erreicht wird, daß beide Bestandteile, der Wein und die Schläuche, konservirt werden [1]).

Versucht man diese Gleichnisse zu deuten, so scheint es sich auf den ersten Anblick hier nahe zu legen: Jesus habe in ihnen

---

[1]) Diesen letzteren Zug: *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται*, hat nur Matthäus.

das geschildert, was die Johannesjünger thaten, und was bei ihnen, und, falls es von Jesus für seine Jünger adoptiert würde, auch bei diesen letzteren einen so zweckzerstörenden Erfolg haben werde, wie die beiden Beispiele vor Augen stellen. Hiernach wäre das alte Kleid — das alte jüdische Religionswesen; die alten Schläuche — gewisse Lebensordnungen desselben; der neue ungewalkte Lappen — das Fasten der Johannesjünger und Pharisäer; der junge Most — das geistige Prinzip des Täufers, resp. Jesu. Allein, so wird neuestens von gewichtiger Seite [1]) erwidert, — zur Erklärung des Umstandes, warum Jesus seine Jünger von Fastenübungen dispensiere, können Parabeln nicht verwendet worden sein, in denen von den Johannesjüngern etwas gesagt sein würde, was sie ja gar nicht thaten, nämlich: ein Neues zu dem Alten hinzufügen. Gehörte ja doch das Fasten der alten Ordnung der Dinge an, folglich kann dasselbe durch den neuen Flicken und den neuen Most nicht symbolisch dargestellt worden sein. Und hätten die Jünger Jesu die alte Fastenordnung der Johannesjünger und Pharisäer adoptiert, so würden sie ja eben nicht ein Neues mit dem Alten, sondern im Gegenteil ein Altes mit dem Neuen in unzweckmäßiger Weise zusammengestellt haben.

Diese Erwägungen, so deduziert man weiter, müssen notwendig zu der Einsicht führen, daß in den beiden parabolischen Aussprüchen nicht eine Darlegung der Zweckwidrigkeit der Fasten für die Jünger Jesu enthalten sei (diese Frage sei ja bereits in dem Gleichnis von den Söhnen des Brautgemaches und dem Bräutigam erledigt). Vielmehr dienten jene Parabeln dem Zwecke, zu entschuldigen, oder richtiger: zu erklären, warum die Johannesjünger nicht anders könnten als das Fastengebot ihres Meisters ausführen. Es würde zweckwidersprechend sein, wenn die Johannesjünger einen neuen ungewalkten Flicken (d. h. die Fastensitte Jesu bestehend in der Enthaltung von Fasten) auf ein altes Kleid (d. h. ihren alten jüdischen Standpunkt) setzen wollten. Die Folge davon könnte nur die sein, daß diese Herübernahme der neuen

---

[1]) Weiß, Markusevangelium S. 97 ff. und an die bezüglichen Stellen des Meyerschen Kommentars; Beyschlag, a. a. O. S. 21 f.

Sitte ihre gesamte alte Lebensweise in Auflösung bringen werde. Ähnlich verhalte es sich mit dem zweiten Gleichnisse [1]). Der neue Wein (d. h. die Fastenfreiheit) dürfe nicht in die alten Schläuche gegossen (nicht in die alten Lebensgewohnheiten aufgenommen) werden, wenn nicht diese selbst zu Grunde gehen sollten.

Allein, so passend dies alles auch gesagt sein mag, so können wir doch nicht umhin, einige bescheidene Zweifel gegen die Richtigkeit und Angemessenheit der Deutung und Anwendung der bez. Gleichnisse geltend zu machen. Wir dürfen erstlich, wenn auch nicht für unmöglich, so doch für gewagt erachten, wenn ein rein Negatives, das Nichtfasten, durch einen ungewalkten Lappen parabolisch dargestellt worden wäre. Dieser Anstoß steigert sich noch erheblich bei dem zweiten Gleichnis, wo die Abstinenz von Fastenübungen mit gährendem Most verglichen worden wäre. Ferner: Ist es angemessen, daß Jesus — wie hier angenommen wird — seinen alten Gegnern, den Schriftgelehrten der Pharisäer gegenüber, den Standpunkt der Johannesjünger, der in der vorliegenden Frage doch zugleich der der Widersacher selbst war, so nachsichtig und milde beurteilt? War eine Rechtfertigung oder auch nur ein Erklärlichmachen dessen, was die Johannisjünger in Gemeinschaft mit den Pharisäern observierten, der angenommenen Situation irgendwie entsprechend! Wäre es nicht etwas sehr Wohlgethanes gewesen, wenn die Pharisäer und Johannesjünger sich aus dem neuen evangelischen Standpunkte etwas angeeignet hätten, gleichviel, ob ihr altes Kleid dabei noch weiter auseinander ging? Welches Unglück wäre herbeigeführt worden, wenn Johannesjünger wie Pharisäer auf ihrem alten Standpunkte, an dem neuen Wein Anteil genommen hätten, wären auch immerhin dabei ihre alten Schläuche in die Brüche gegangen? Ist es im weiteren glaublich, daß Jesus vor den Augen der Schriftgelehrten der Pharisäer das Thun der Johannesjünger begreiflich gemacht haben sollte unter Hinweis auf das, was geschehen würde, wenn sie, auf ihrem alten Boden stehen bleiben wollend, die Fastenfreiheit sich aneigneten, was ja nichts anderes war als

[1]) Wie Beyschlag hierüber urteilt, s. u.

der völlige Zusammenbruch ihres bisherigen Standpunktes, ohne daß der Redner zugleich auch bemerklich gemacht haben sollte, in welcher Weise denn nun das Neue verwendet werden sollte? Welchen Gewinn hätten denn die Schriftgelehrten für ihre Einsicht erlangt, wenn ihnen nur gesagt wurde: Die Johannesjünger, und somit auch ihr selber, thut gut, so lange ihr noch auf dem Boden des Judentums verharren wollt, so zu bleiben, wie ihr seid, da mit der Aneignung der evangelischen Fastenfreiheit nur der Zusammenfall eurer gesamten, religiös-sittlichen Lebensweise erfolgen kann? Dazu ist noch in Anschlag zu bringen, daß die Fastenobservanz der Pharisäer und Johannesjünger gar nicht etwas so eng und unzertrennlich mit dem Judentum Verknüpftes war, daß, wenn man einfach von derselben abstrahierte, dies als ein so durchaus Neues bezeichnet werden durfte, infolgedessen das Judentum selbst seiner Auflösung entgegengeführt worden wäre. Große Schichten des Volkes setzten ja ebenfalls diesen neuen Flicken (d. h. die Fastenfreiheit) auf ihr altes Kleid, thaten den neuen Wein in alte Schläuche, ohne daß sich entfernt auch nur die schlimmen Folgen eingestellt hätten, welche in den beiden Parabeln in Perspektive gestellt werden. Vielmehr war das Fasten, in der Form, wie es die Pharisäer und Johannesjünger betrieben, viele Jahrhunderte hindurch in Israels Geschichte etwas Unbekanntes gewesen, ohne daß die Religionsordnung der alten Hebräer sich deshalb aufgelöst oder auch nur irgendwelche Beeinträchtigung und Schädigung erlitten hätte. Würde also im Zeitalter Jesu von den Pharisäern und den Johannesjüngern der neue Flicken auf ihr altes Kleid gesetzt, der neue Wein in die alten Schläuche gegossen sein, so wären die betreffenden ja damit nur zu einer Freiheit zurückgekehrt, bei der ihre Vorfahren sich sehr wohl befunden hatten und von der auch für die Gegenwart gar nicht abzusehen war, daß sie eine so verderbliche Wirkuug auf den Bestand des Alten werde ausüben können, wie Jesus dies in Aussicht stellte.

Diese Einwände gegen die uns angebotene neue Deutung der beiden Gleichnisse möchten so erheblicher Natur sein, daß ein Versuch einer andersartigen Auffassung derselben nahe gelegt zu sein

dürfte. Daß namentlich die zweite Parabel sich schwerer unter den angenommenen Gesichtspunkt einer Rechtfertigung oder Erklärung der Fastensitte des Johannes und seiner Jünger rücken lasse, dieser Einsicht hat sich auch Beyschlag nicht verschlossen. Allein der von ihm angebotene Vorschlag, dem zweiten Gleichnis einen anderen Zweck unterzulegen als dem ersteren, ist doch von vornherein schon durch die große Ähnlichkeit beider, ein sehr gewagtes Unternehmen, zumal da der Redner selbst nicht die mindeste Andeutung giebt, daß die zweite Parabel, wie der gedachte Exeget annimmt — die Antwort auf eine andere Frage („warum fasten deine Jünger nicht?") — gebe, als die erstere, welche die Frage beantworten solle: „Warum fasten die Johannesjünger und Pharisäerschüler so viel?" Werden in diesem letzteren Falle die Johannesjünger in ihrem Thun gerechtfertigt oder entschuldigt, so zeige Jesus in dem anderen Falle durch das zweite Gleichnis, daß, wenn er jungen Wein in die alten Schläuche thue, dies ein solcher innerer Widerspruch sein würde, daß beides, Form und Inhalt, Sitte und Leben daran zugrunde gehen könnte, daß seine Jünger Gefahr liefen, an beiden zugleich irre zu werden, weshalb es vielmehr gelte, für dies neue Leben der Reich-Gottesgemeinschaft neue entsprechendere Formen zu suchen [1].

Indes, wenn wir auch anerkennen, daß Beyschlag auf dem angedeuteten Wege dem zweiten Gleichnis ein verhältnismäßig besseres, seinen charakteristischen Zügen entsprechenderes Verständnis entgegengebracht hat, so ist doch die von ihm herausgebrachte Fragstellung eine zu künstliche, reißt nach demselben Typus gebildete Gleichnisreden gewaltsam auseinander und mischt überdem, unter dem Bann von gewissen Voraussetzungen stehend, auf die wir oben bereits hingedeutet haben und die wir später noch näher erörtern werden, so fremdartige Züge auch in die relativ richtigere Deutung der zweiten Parabel, daß wir auch diese letztere uns nicht so ohne weiteres aneignen können.

Gehen wir deshalb, um uns eine eigene Überzeugung zu gewinnen, an die Interpretation der so viele Rätsel bietenden Gleich-

[1]) A. a. O. S. 22 f.

nisse! Es möchte sich empfehlen, zunächst die rein formalen Elemente und Verhältnisse, die in demselben sich darbieten, ins Licht zu stellen. Was ist das Gemeinsame in beiden, und worin differieren sie von einander?

In beiden Parabeln wird ein Neues zu einem Alten in ein nicht entsprechendes Verhältnis gesetzt. In beiden angenommenen Fällen übt das Neue in Rücksicht auf das Alte eine solche Wirkung aus, daß das Alte dadurch eine Schädigung erleidet. In beiden Gleichnissen ist das Neue offenbar ein an sich Wertvolles und keineswegs ein für sich Schädliches, sondern das letztere nur um des willen, weil es in unangemessener, zweckwidersprechender Weise mit einem anderen in Verbindung gesetzt wird. Soweit das Gleichartige. Nunmehr die unterschiedlichen Momente. Das Bild vom ungewalkten Flicken legt als solches die Vorstellung nahe, als sei das bez. Neue etwas Vereinzeltes, Fragmentarisches, von einem größeren Ganzen Abgetrenntes. Dagegen führt uns der neue Wein auf die Anschauung einer irgendwelchen neuen sich lebendig erweisenden Kraft, eines geistigen Prinzipes, das eine starke Expansionskraft bethätigt, sich gewaltig auszuwirken und weiter zu verbreiten strebt. Ferner das erstere Gleichnis begnügt sich einfach damit, anschaulich zu machen, daß man ein Vereinzeltes, Fragmentarisches, eine gewisse Kontraktionskraft besitzendes, nicht als Mittel benutzen dürfe zwecks der Wiederbrauchbarmachung eines Veralteten, Undurabeln; dagegen ist nichts Positives darüber angedeutet, was denn nun überhaupt geschehen solle. Dagegen sagt das zweite Gleichnis nicht bloß aus, in welcher Weise ein Neues mit einem Alten nicht in Beziehung zu setzen sei, sondern zugleich positiv, was man zu thun habe, um dem Neuen, was als solches offenbar in so hohem Maße wertvoll ist, um dauernd konserviert zu werden, eine angemessene Fortexistenz zu sichern. In dem ersteren Gleichnisse ist also die Erhaltung des Alten Zweck; das Neue, Mittel, um diesen Zweck zu erreichen. In dem zweiten die Erhaltung des Neuen Zweck; das Alte verfehltes Mittel zur Erreichung des Zweckes, welcher nur durch ein neues Mittel erzielt werden kann.

Nach diesen formalen Präliminarien die Erinnerung an einige

allbekannte, aber nicht immer im Gedächtnis behaltene archäologische Thatsachen.

Das mosaische Gesetz hatte nur *einen*, ein für allemal bestimmten Fasttag, den ganz Israel feiern sollte dadurch, daß es „seine Seele leiden ließ“ [1]), den großen Versöhnungstag. Dieses Fasten entspricht ganz dem Tage, wo man über seine Sünde Leid tragen, mit Ernst und Demütigung Buße thun, und Gottes entzogene Gnade wieder zu erlangen suchen sollte. Im Übrigen war die Beobachtung von Fasten dem freien Willen und Antriebe der Einzelnen überlassen. Für das ganze Volk wurden Fasttage nur in solchen Zeitläuften ausgeschrieben, wo besondere Unglücksfälle, Landeskalamitäten dazu aufforderten, die Seelen vor Jahve zu beugen, und die zeitweilige Enthaltung von der gewöhnlichen Nahrung die äußere symbolische Darstellungsform der inneren, über die Versündigung und Verschuldung tief trauernder, gebrochener, zerknirschter Stimmung sein sollte. Erst während des Exils traten zu dem einzigen, vom Gesetz gebotenen Fasttage vier neue, durch Fasten gefeierte Trauergedenktage hinzu, die auf bestimmte besonders tragische Vorfälle der letzten Unglückszeit eine Beziehung hatten [2]). Nachdem jedoch der Tempel aus seinen Trümmern wiedererstanden war und eine Deputation aus Bethel nach Jerusalem gesandt, die Anfrage stellte, ob man fernerhin im fünften Monat trauern und sich enthalten (d. h. fasten) sollte, erhält Sacharja von Jahve den Auftrag, in seinem Namen zu sprechen: „Wenn ihr gefastet und Leid getragen habt im fünften und siebenten Monat, habt ihr dann *mir* (d. h. in Beziehung auf mich, mich dadurch

---

1) עַנּוֹת נֶפֶשׁ, *ταπεινοῦν τὴν ψυχήν*, die Seele herunterdrücken, herunterstimmen, schwächen (3 Mos. 16, 31; 23, 27. 32. 4 Mos. 29, 7; 30, 14 *κακῶσαι ψυχήν*), der ursprüngliche Ausdruck für Fasten, s. *Dillmann*, Exod. und Lev. S. 532. — „Es soll, um den Ernst der Buße, der Treue u. s. w. zu bezeugen, dem natürlichen Willen etwas abgebrochen, ein ihm sonst erlaubter Genuß entzogen werden“ (*Oehler*, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl., S. 452). In den späteren Büchern des Alten Testaments צוֹם Jud. 20, 26. Zach. 7, 5. 2 Sam. 12, 16. Esth. 9, 31. תַּעֲנִית, das Sich-kasteien, Esr. 9, 5; chald. טְוָת Dan. 6. 19.

2) Sach. 7, 3. 5; 8, 18.

berührend) gefastet. Und wenn ihr esset und trinket, seid ihr es nicht, die essen und trinken?" [1]) D. h. Wie Essen und Trinken, so sei auch das Fasten ihre Sache. Sie thun damit das, wozu die trauernde Seele sie auffordert; Gott hat davon so wenig Gewinn als von der Frömmigkeit des Menschen (Hiob 22, 2. 3); aber letztere verlangt er [2]). Ja, nach Sach. 8, 18 sollen die im Exil eingeführten Fastzeiten „dem Hause Judas zu Lust und Freude und fröhlichen Festtagen werden", d. h. man werde die in Anregung gebrachten Fasten beibehalten aber sie als Freudenfeste begehen.

Es wird aus dem Angedeuteten erhellen, wie weit die Religion des Alten Bundes in ihrer klassischen Periode davon entfernt ist, das Fasten über den im Gesetze selbst fixierten Versöhnungstag hinaus in der Weise zu erweitern, daß von vornherein bestimmte Monats- oder gar Wochentage dieser Observanz gewidmet worden wären. Im Gegenteil war der prophetische Geist darauf gestimmt, selbst die wenigen in der Exilszeit eingedrungenen, von vornherein bestimmten Fasttage für obsolet zu erklären, nachdem die innere Gemütslage des Volkes insofern eine andere geworden war, als eine Situation vorlag, in der es weniger angemessen gewesen wäre, Jehovas Zorn durch harte auferlegte Opfer zu beschwichtigen, als vielmehr seine erlösenden Thaten mit freudigem, dankerfüllten Herzen zu preisen.

Wenn nun, dieser Auffassung entgegengesetzt, seit der makkabäischen Zeit von der pharisäischen Richtung des Judentums eine Fastenpraxis Eingang fand, welcher zufolge nicht bloß, wie bisher, in ganz besonders dazu die inneren Motive darbietenden Situationen aus freiem Antrieb, vom Privatmann oder vom ganzen Volke dann und wann gefastet wurde, sondern von vornherein an einem oder mehreren Tagen der Woche ein stationäres Fasten als eine notwendige, unverbrüchliche Äußerungsform echter und wahrer Frömmigkeit festgesetzt wurde: so war diese derartige von den pharisäischen Schriftgelehrten aufgebrachte und beobachtete Fasten-

[1]) Sach. 7, 5—6; vgl. Jes. 58, 2—6.
[2]) Steiner, Kl. Proph. S. 360 ff.

observanz insofern ein novum in Israel, als darin der ursprüngliche im Gesetz vorgezeichnete und auch vom Prophetismus innegehaltene Standpunkt in der bezüglichen Frage, nicht unerheblich überschritten war. Zwar war auch diese neue pharisäische Fastenübung ursprünglich wenigstens aus geistigen Motiven herausgewachsen, die eine innere Verwandtschaft hatten mit denjenigen, die in der Exilsperiode zu der Beobachtung von den gedachten Trauerfasttagen im Jahre geleitet hatten. Waren ja doch zu der Zeit, in der jene neue pharisäische Fastenweise sich auszubilden anfing, die Nöte und Drangsale der Exilsperiode zurückgekehrt und eben damit die psychologische Disposition zu tiefer Trauer, zur Beugung unter die gewaltige strafende Hand Jahves, ein durch Selbstentsagung verstärktes Flehen um Abwendung der Züchtigungsgerichte vollauf gegeben. Ja, selbst im Anbruch der neutestamentlichen Zeitgeschichte fehlten innere Motive für das, was in den pharisäischen Fastenübungen zum Ausdruck gebracht werden sollte, keineswegs, da ja Israel, durch seine Sünde und Schuld in die harte Knechtschaft von heidnischen oder halbheidnischen Gewaltherrschern hinabgestoßen, in seinen innersten religiösen Gefühlen täglich auf das empfindlichste verletzt, an der vollen Geltendmachung und Befolgung seines heiligen Gesetzes mannigfach behindert, und so in seinem Berufe als Gottesvolk gestört und von der ihm gewordenen Verheißung, die Heiden zu unterwerfen und Jahves Gesetze unterthan zu machen, weit entfernt zu sein schien. Sicher Motive genug, um sich im Selbstgericht der Buße, in der Trauerstimmung der eigenen Unwürdigkeit zu dem zu reden, der allein die Macht hatte, das Joch der Sünde zu zerbrechen und Tage der Freiheit, des Glückes und friedlichen Wohnens in einem von einem Davididen glorreich beherrschten Reiche herbeizuführen!

Welches waren nun aber die Mittel, welche die Pharisäer anwendeten, um ihrer Bußstimmung einen Ausdruck zu geben, um die Tilgung der Sünde und ihrer Folgen herbeizuführen?

Der Gesamtrichtung des nachexilischen Judentums entsprechend, nach welcher nicht auf die innere religiös-sittliche Gesinnung, sondern auf das äußere, dem Buchstaben des Gesetzes entsprechende Thun das Hauptgewicht gelegt wurde: kam es dem Pharisäismus

weit weniger auf die Buße als Zerknirschung des Herzens, als wahre aufrichtige Reue über die Sünde selbst an, denn vielmehr auf gewisse rituale Formen, die als Werkleistungen Gott dargebracht, ein Verdienst (Lohn) vor ihm begründen und ihn zur Zurücknahme seiner Strafbestimmungen zu veranlassen. Trotzdem schon die Propheten gegen diese, dem sinnlichen Menschen naheliegende Meinung, durch eine Gabe als solche, durch die altheiligen Formen der Opfer und Kasteiungen, die nicht als Ausdruck, sondern in Stellvertretung der Selbstdemütigung und der Aufopferung der bösen Willensrichtung, dargebracht wurden, Gott zur Versöhnung umstimmen und zum Strafnachlaß bewegen zu können, als auf die gefährlichsten Abwege wahrer Frömmigkeit ihre warnende uud rügende Stimme erhoben hatten, so kehrten diese nämlichen Bestrebungen, wenn auch in etwas verfeinerten, so doch in nicht minder der echten Religiosität gefahrbringenden Formen innerhalb der Kreise der pharisäischen Schriftgelehrten zurück.

In der altsynagogalen Theologie ist die Buße (teschuba) eine Leistung, durch welche eine begangene Sünde gut gemacht und ihre Wirkung wieder aufgehoben wird. „Man achte auf den Ausdruck [עשׂוּ תשובה]: die Buße ist ein Werk, eine Leistung, nicht Sinnesänderung, *μετάνοια*“ [1]). „Die Buße תשובה ist dem Wortlaut nach die Rückkehr des Sünders von der Gesetzwidrigkeit zur Gesetzeserfüllung. Sie wird wesentlich als Thun aufgefaßt. Wo sie näher beschrieben wird, findet sich als erster Wesensbestandteil וידוי Bekenntnis der Sünden“ [2]). — „Das Bekenntnis gewährt nach Jalkut Schim., Beresch. 159 ein Verdienst und ist förderlich für dieses und das ewige Leben“ [3]). „Die Buße als Selbstverurteilung des Sünders findet einen thatsächlichen Ausdruck in dem, was der Sünder sich selbst anthut, um seine Sünde an sich zu strafen. Nach Pesikta 160ᵃ gehört zu ihr das Fasten, welchem gleichfalls die Aufhebung des göttlichen Strafbeschlusses als Wirkung beigelegt wird Beresch. rabba c. 44, und welches als ver-

---

1) Weber, System der altsynagog. Theologie, S. 252.
2) Ebd. S. 303.
3) Ebd. S. 304.

dienstlich זכיה und als Bedingung für den göttlichen Strafnachlaß bezeichnet wird, an beiden Stellen in Verbindung mit den Almosen. Wenn Gottes Zorn auf der Gemeinde lastet und sie mit Dürre heimsucht, so besänftigt es neben dem Gebet den göttlichen Zorn Taanith 8b. Durch Fasten bewahrt man sich nach Baba mezia 85a vor dem Feuer des Gehinnom und macht sich positiv der Erhörung des Gebetes würdig; gewisse Bitten werden ohne Fasten nicht erhört" [1]).

Aus diesem Anschauungskreise heraus machen sich die Züge, welche die Evangelien von dem Fasten der Pharisäer entwerfen, durchaus verständlich. In dem Fasten der „Heuchler", vor welchem Matth. 6, 16—18 gewarnt wird, soll durch das, was der Mensch seinem Leibe anthut und wovon der trübselige Ausdruck des Gesichtes Zeugnis giebt, die Bewunderung der Zuschauer und der Lohn seitens Gottes (der doch ins Verborgene sieht), erworben werden. Der Pharisäer des lukanischen Gleichnisses (18, 10—14) hat in dem Dankgebet, in welchem er Gott seine Verdienste vorrechnet, unter den positiven Gerechtigkeitsleistungen an erster Stelle das durch seine Zeitdauer imponierende zweimalige Fasten in jeder Woche, ohne dasselbe auch nur mit irgendeiner an Bußfertigkeit anklingenden Stimmung in Beziehung zu setzen.

War somit die Frömmigkeit der Pharisäer wieder geworden, worüber seiner Zeit Hosea zu klagen hatte, — „wie das Morgengewölk und wie der Tau, der bald schwindet", oder wie es Jeremia ausdrückt zu einem „Umkehren mit Trug" [2]): so tritt uns die Buße und ihre Äußerung bei Johannes dem Täufer wieder in einer Auffassung und Gestalt entgegen, wie sie dem prophetischen Geiste des Alten Bundes entsprach, und wie sie als Vorbedingung für das Herannahen „des Tages Jahves" und seines Gesalbten schlechterdings erforderlich war. Johannes leistete dem Worte des Propheten Folge, der da spricht: „Aber auch jetzt noch, spricht Jahve, kehret zu mir mit eurem ganzen Herzen und mit Fasten und Weinen und Klagen, zerreißet eure Herzen und nicht

---

[1]) Weber a. a. O., S. 304 f.

[2]) Hos. 6, 4. Jer. 3, 10.

eure Kleider und kehret zu Jahve, eurem Gott, denn gnädig und barmherzig und langmütig ist er." „Weihet ein Fasten .... denn nahe ist Jahves Tag" [1]). Und der Ernst, die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Sinnesänderung, welche er von dem Volke beanspruchte, gewährte solchen Pharisäern keinen Zutritt zu seiner Bußtaufe, welche im stolzen Vertrauen auf ihre Abrahamskindschaft keine Garantie ungeheuchelter, demütiger Beugung vor Gott und thatbereiter Umkehr zum letzteren gewährten. Sein Fasten war die treue Wiederspiegelung der inneren Stimmung, die Verleiblichung des ihn ganz durchdringenden Bewußtseins, daß die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt sei, daß es also darauf ankomme, sich in eine solche innere und äußere Verfassung zu setzen, um dem sich binnen kurzem in einem vernichtenden Feuergericht entlodernden Gotteszorn zu entrinnen. Indem Johannes die Mission hatte, die Intonation zu geben zum *θρηνῆσαι*, so war hierfür die angemessene äußere Lebensform die eines *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* [2]).

Allein, wenn so für den Täufer, als den dem Messias die Bahn bereitenden wiedererweckten Elias, Bußtrauer und Fasten die Momente waren, die er als Vorbedingungen des Eintritts in das künftige Gottesreich prinzipiell zur Anerkennung zu bringen hatte: hatten denn dieselben das Recht, eine ausschließliche uneingeschränkte und unbedingte Geltung und Bedeutung auch dann noch für sich in Anspruch zu nehmen, als der Messias bereits gekommen war, das Signal zum *ὀρχήσασθαι* gegeben hatte und sich als *υἱὸς ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων* der Welt dargestellt hatte? [3]) Daß dies nicht der Fall sei, daß die, wenn auch für die unmittelbar-vormessianische Zeit durchaus berechtigte und dem Ratschlusse der göttlichen *Σοφία* entsprechende [4]) Stimmungs- und Lebensweise des Johannes eine Einschränkung und Modifikation erleiden müsse für diejenigen, in deren Mitte der messianische Bräutigam be-

---

1) Joel 2, 12—13; 1, 14 f.

2) Matth. 11, 17 f. Luk. 7, 32 f.

3) Matth. 11, 17—19. Luk. 7, 32. 34.

4) Matth. 11, 19. Luk. 7, 35.

reits verkehrte, haben wir aus dem Munde desselben bereits vernommen.

Wenn nun aber die Jünger des Täufers, ohne klares und höheres Bewußtsein davon, daß das Messiasreich nicht mehr in, von den dunkeln Wolken des göttlichen Gerichtszornes verhüllter Nebelferne lag, sondern sich bereits in der Person Jesu mit seinen Heilsgütern auf der Erde auszubreiten angefangen hatte, ungeachtet dessen sich harten, mit peinlicher Gewissenhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit innegehaltenen Fastenexercitien hingaben, lag diesem Thun nicht die Voraussetzung zugrunde, einmal, daß die alte Religionsordnung noch bestehe und daß sie vorderhand fortbestehen werde und solle; dann, daß sie hier und da an einzelnen Punkten der Besserung bedürftig sei; und endlich, daß ihr diese Reparatur durch die große, der Ankunft des Messias vorausgehende, in scharfen Fastenkasteiungen ihre Wahrheit und Echtheit bewährende Buße zuteil werden müsse?

Wie wäre es, wenn wir das, was wir als Anschauung, Zweck und Praxis der Johannesjünger konstatiert haben, in dem Worte des Herrn von dem Aufsetzen eines ungewalkten Zeugstückes auf ein altes Kleid dargelegt finden könnten? Das alte Gewand wäre nicht die Religion des Alten Bundes, sondern das empirische Judentum, wie es zur Zeit sich als ein mannigfache einzelne Schäden an sich habendes präsentierte. Allein, wenn auch hier und da Risse in demselben sich bemerklich machen, so ist es trotzdem, nach der Anschauung des Täufers und seiner Schüler, noch nicht so unbrauchbar, daß es nicht durch einzelne, ihm beizubringende Korrekturen wieder in Stand gesetzt werden könnte. Dies soll bewirkt werden durch einen ungewalkten Lappen, d. h. durch die mit der Messiasidee in unmittelbarer Beziehung stehende, vertiefte und sich dem entsprechend in verschärften Fastenkasteiungen einen Ausdruck gebende Bußtrauer.

Und der Erfolg, den Jesus von dieser, an dem alten Gewande vorgenommenen Reparaturarbeit, d. h. von der Verwertung eines fragmentarischen Bestandteiles der neuen messianischen Ordnung der Dinge zur Ausbesserung des zeitgenössischen Judentums voraussieht, kann er ein solcher sein, welcher der Intention

der betreffenden Persönlichkeiten entsprechend wäre? Ein solcher, daß Jesus auch seinerseits diese Methode für seine Jünger zu adoptieren sich aufgerufen fühlen könnte? Mit nichten. In dem Maße, als nicht die Fülle, die Totalität der messianischen Idee zur gründlichen Renovation des alten jüdischen Religionswesens verwendet, sondern nur ein von dem Ganzen losgezetteltes Stückwerk zur Ausbesserung des im großen und ganzen für intakt geltenden Judentums benutzt werden sollte; in dem Maße, als jenes an sich wertvolle Fragment, die bußfertige, sich vor Gott aufrichtig demütigende Gesinnung, unter den Händen der Johannesjünger wieder in die Bahnen einlenkte, wo das Innerliche sich in die Formen eines gesetzlich-ritualen Thuns, einer das göttliche Wohlgefallen herbeinötigenden Leistung, eines opus operatum eingekapselt wurde, konnte Jesus diesen derartigen Bestrebungen nur die Prognose stellen, daß dadurch die Risse des alten faserigen Gewandes nur vergrößert, anstatt verstopft werden würden. Denn war auch immerhin die Bußstimmung der Johannesjünger eine echtere und lauterere als die pharisäische; waren auch ihre Fastenobservanzen frei von pharisäischer Hypokrisie und Ostentation, so wurde doch auch in ihren — der Johannesjünger — Kreisen auf die äußeren Ritualwerke in nasiräischen Enthaltungen, Hersagen von Sündenbekenntnis-Formularen, Gebetsformeln, ein Wert und ein Accent gelegt, daß sich aus dieser Praxis für die Zukunft nicht heilende, sondern nur verhängnisvolle Einwirkungen auf den religiösen Zustand des Volkes erwarten ließen; daß gar leicht die neuen Mittel der Remedur, weil allmählich den Mitteln ähnlich werdend, welche die Schadhaftigkeit des alten Religionswesens herbeigeführt hatten, die Schäden desselben nur vermehren könnten. Von diesem Gesichtspunkte aus lehnt Jesus die ihm von den Johannesschülern indirekt nahe gelegten, stationären Fastenobservanzen für seine Jünger ab, weil für ihn weder die Voraussetzung, daß das alte Kleid noch durch einzelne, wenn auch an sich achtbare Fragmente repariert werden könne, nicht vorhanden ist, und weil ihm auch selbst das Mittel der Ausbesserung, — man vergesse nicht, daß die Interpellanten selbst sich mit den Pharisäern als häufig fastende zusammenstellen, also ihre Fastenweise mit der der Pharisäer unter

34*

einen Gesichtspunkt gerückt hatten, — nicht so unbedenklich erschien, da die Erfahrung ihm gelehrt hatte, wie leicht eine an sich achtbare Religiosität, die aber von Hause aus einen starken Zug zur Selbstdarstellung in gesetzlich gebundener Form hat, sich in deren veräußerlichte Surrogate umsetzt, und wie man mit, den geistigen Gehalt verdunkelnden Symbolen einem, gerade durch zu vieles Schattenwesen krank gewordenen Religionswesen nicht dauernd aufhelfen könne, sondern nur zu seiner weiteren Zersetzung beitragen werde.

Wenden wir uns nun, nachdem wir eine angemessene Deutung des ersteren Gleichnisses gefunden zu haben meinen, zur Erklärung des zweiten.

Die formale Analyse zeigte uns, daß, während in der eben besprochenen Parabel die Reparatur eines Alten, Zweck, das Neue Mittel zum Zweck war, in dem jetzt zu erörternden, von den bez. Persönlichkeiten die Konservierung eines Neuen als Zweck angestrebt wird, zu dessen Erreichung in einem Falle falsche, in dem anderen richtige Mittel gewählt werden. Das Neue, um dessen dauernde Sicherung und Aufbewahrung es sich handelt — (der junge Wein) —, erscheint hier nicht als ein relativ Gutes, wie der ungewalkte Flicken, sondern als ein schlechthin Wertvolles; es ist kein Stück, Fragment von etwas Gutem, sondern ein durch seine eigene Natur belebend, erfrischend, stärkend wirkendes Prinzip, bei dem alle Mühe, Sorgfalt und Umsicht anzuwenden ist, daß Behälter, Aufbewahrungsmittel gefunden werden, in denen dasselbe eine sichere und dauernde Unterkunft findet. Diese Behälter müssen um so stärker und elastischer sein, als der Wein noch jung ist und deshalb eine starke Expansionskraft besitzt, d. h. als das Prinzip ein neues, sich gewaltig Bahn brechendes, überall hin seine *δύναμις* zur *ἐνέργεια* zu entfalten strebt.

Unter dem neuen Wein versteht Jesus das *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* [1]). Er kann dies letztere unter dem Bilde des Weines vorführen, weil es wie dieser ein das (höhere) Leben beförderndes, erhaltendes und stärkendes Gut ist. Er kann die Idee

[1]) Mark. 4, 11. Matth. 13, 11. Luk. 8, 10.

des Reiches Gottes als jungen Wein parabolisch darstellen, weil sie sowohl ad extra (vgl. das Gleichnis vom Senfkorn) als auch ad intra (Gleichnis vom Sauerteige, Salz) sich energisch auszuwirken die lebendige Triebkraft in sich hat.

Welcher Art müssen nun die Darstellungsmittel, Lebensformen sein, damit dem lebenspendenden, neuen, mit gewaltiger Expansionskraft ausgestattetem evangelisch-messianischen Prinzipe seine Fortexistenz und Wirksamkeit auf die Welt gesichert werde? Soll Jesus, als der messianische Vertreter des Gottesreichs-Mysteriums es so machen, wie die Johannesjünger es verlangen, soll er dasselbe in die alten abgenutzten Lebensformen einschließen, welche das zeitgenössige Judentum ihm nahe legte und anbot? Sollte die frohe Botschaft vom Gottesreiche, die sich in Makarismen eröffnete, Schätze von unvergleichlichem Wert zur Annahme darreicht, zur Teilnahme an dem von Gott zugerüsteten Hochzeitsmahle einladet, in Lebensformen eingezwängt werden, wie sie das alternde Judentum herausgebildet hatte, wo auf regulierte Kasteiungen des Leibes, oder andere rituale Werkleistungen, bei unklarer und unsicherer Schätzung des Wesens und der Form, ein ungebührliches Gewicht gelegt wurde?

Das „respice finem“ muß ihn von der Wahl solcher, durch vielfachen Mißbrauch brüchig gewordener Behälter zurückhalten. War ja doch kein anderer Effekt bei solchem Thun vorauszuberechnen, als der, daß das übermächtig sich Bahn brechende Prinzip die engen, knappen, undurablen Lebensformen zerbrechen, sich damit aber selbst abhanden kommen und verflüchtigen werde.

War das erstere Gleichnis darauf hin angelegt, daß es nur negativ ein gewisses verfehltes Thun schilderte, und ließ sich mit Beibehaltung der Figuren desselben nicht anschaulich machen, was für ein richtiges Thun an die Stelle des zweckzerstörenden Verfahrens gesetzt werden sollte, so bietet die zweite Parabel vollkommen die Mittel dar, um zugleich eine positive Anweisung zu geben, wie in dem bez. Falle gehandelt werden solle. Das alte Kleid sollte nach der Intention Jesu gar nicht mehr durch Flickwerk neu aufgestutzt werden, weder durch einen ungewalkten noch durch einen gewalkten Lappen. Wohl aber sind für die Frohbotschaft vom Reiche

Gottes Lebensformen zu suchen und herauszubilden, in denen sie zur äußeren Darstellung gelangt, in denen sie als in freien, weiten, aber dabei doch festen und haltbaren Gehäusen eine ihrem qualitativen Wesen entsprechende Unterkunft erhält. Fragt man, welches denn nun in concreto diese neuen Schläuche seien, in die der Herr seinen neuen Wein gegossen hat, so wird man in den Evangelien wenig von dem finden, woran man bei den ἀσκοὶ καινοί zunächst zu denken geneigt sein könnte, nämlich von neu aufgerichteten Kultusordnungen, Ritualsatzungen und Verfassungsformen. Da das von ihm vertretene Prinzip das Mysterium von Gottesreich ist, so erforderte die Konsequenz desselben, daß, dem Matth. 10, 24 und Parallelen ausgesprochenen Kanon gemäß, in erster Linie dafür gesorgt wurde, daß Verkündigungsorgane der neuen Offenbarung herangebildet wurden. Im übrigen befolgte Jesus in Beziehung auf die Gestaltung von gottesdienstlichen Gebräuchen und Gemeindeordnungen den Grundsatz, das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen sondern zu erfüllen. So wenig wir bei ihm Aussprüche finden, welche direkt auf Abschaffung des Sabbats, der übrigen Feste, der Opfer und anderer Ritualien gerichtet sind, so wenig sehen wir ihn auch bemüht, über das, worin bei diesen gesetzlichen Ordnungen ihre „Erfüllung“ bestehen solle, sich anders zu äußern, als nur so, daß die allgemeine prinzipielle Norm angedeutet wird, nach welcher der, die ganze Masse durchdringende Sauerteig des Evangeliums auch auf jenem Gebiete seine erneuernde und umbildende Kraft bewähren werde. Und diese Norm läßt sich dahin bestimmen, daß, wie wir dies schon auf dem engeren Gebiete des Fastenwesens hinlänglich zu konstatieren Gelegenheit gefunden haben, kein Äußeres, Symbolisches das Recht für sich hat, sich als solches, d. h. in der Abtrennung oder auch nur relativen Ablösung von der entsprechenden innerlichen religiösen Gemütsstimmung zur Geltung zu bringen, sondern nur soweit die Berechtigung besitzt, im Neuen Bunde eine Stelle zu finden, als es der vollkommen adäquate Ausdruck einer geisterfüllten innerlichen Zuständlichkeit ist. Wie notwendig es dagegen sei, daß sich auch in der, von Jesu inaugurierten Ordnung der Dinge solche äußere Lebensordnungen zur Aufbewahrung und Fortleitung

des neuen Prinzipes auch wirklich herausbilden, ist in den Schlußworten des Matthäusreferates (*καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται*) auf das bestimmteste betont, und damit, bei allem Drängen darauf, daß die äußeren Formen geistdurchdrungen sind, doch einer rein spiritualistischen Auffassung des Sachverhältnisses vorgebeugt. Wie in allen einzelnen Fällen, wo sich Veranlassung dazu darbot, Jesus, dem hier geäußerten Grundsatze gemäß, prinzipielle Anleitungen gegeben hat, wie etwa neue Schläuche für den neuen Wein herzustellen seien; oder wie er selbst in einigen Fällen bestimmte Anordnungen neuer Formen für das gottesdienstliche Gemeindewesen getroffen hat, — dies hier näher zu erörtern, liegt außerhalb der Aufgabe, die wir für diesmal uns gestellt haben. Nur daran wollen wir zum Schluß noch erinnern, daß die Feier des letzten Mahles, welches Jesus mit seinen Jüngern beging, die beste Illustration auch dafür giebt, welche Art von neuen Schläuchen Jesus an die Stelle der alten, auch von den sich kasteienden Johannesjüngern benutzten, für seinen neuen Wein verwertet wissen wollte.

Wir wenden uns zum Schlusse noch zu dem Texte, in welchem der dritte Evangelist unsere beiden Parabeln überliefert hat.

Ließen Matthäus und Markus die beiden zuletzt erörterten Gleichnisse, ohne eine einleitende Bemerkung, auf den parabolischen Ausspruch von dem Bräutigam und den Hochzeitsgenossen folgen, und deuteten dadurch an, in einer wie engen Beziehung jene zu diesem stünden: so führt Lukas jene durch die Worte ein: „*Ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς*“, und giebt schon hierdurch zu erkennen, daß die folgende Gleichnisrede dem in V. 35 Enthaltenen nicht unbedingt gleichartig sei, sondern die so eben besprochene Sache nach einer etwas anderen Richtung hin in Betracht ziehe.

Was nun den Wortlaut der Parabeln selbst anlangt, so hatten die beiden erstern Evangelisten von einem, aus einem ungewalkten Lappen bestehenden Flicken gesprochen. Lukas läßt ihn erscheinen als einen von einem neuen Kleide abgetrennten [1]). Da nun der von einem bereits fertigen Gewande abgeschnittene Flicken nicht

[1]) 5, 36: „*ὅτι οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν.*“

mehr als ein ungewalktes Stück Zeug gedacht werden darf, so kann natürlich von einer zerstörenden Wirksamkeit jenes Flickens in Beziehung auf das alte Kleid, für das er als Ergänzungsstück dienen soll, nicht die Rede sein. Deshalb wird als Folge der von Lukas berichteten Manipulation angegeben, daß dadurch einerseits das neue Kleid, von dem der neue Flicken genommen, zerspalten werden, anderseits der neue Aufsatz mit dem alten Kleide nicht in Harmonie stehen würde [1]).

Endlich hat Lukas zu dem zweiten, im wesentlichen mit dem Texte des Markus übereinstimmenden Gleichnis, noch einen Zusatz, in welchem ausgesprochen wird, daß niemand, nachdem er alten (abgeklärten) Wein getrunken hat, zu jungem Wein (noch in Gährung befindlichem Most) Lust verspürt, indem er (sich) sagt, der alte ist gut (milde) [2]).

Aus diesen abweichenden, charakteristischen Zügen des dritten Evangelisten ergiebt sich für den Gedankengehalt der betreffenden Parabeln folgendes.

Unter dem neuen Gewande, von dem der Flicken genommen wird, kann man nur die neue, von Jesus inaugurierte Lehr- und Lebensordnung des Reiches Gottes sich vorstellig machen. Dieselbe wird hier als eine schon vollkommen fertig gestellte, in einheitlichem Bestande sich der Anschauung darbietende Größe vorausgesetzt. Wenn nun von dieser neuen Ordnung der Dinge von Pharisäern und Johannesjüngern ein einzelnes Stück losgelöst und auf ihr altes Kleid des theokratischen Judentums aufgesetzt wird, so wird durch ein solches Verfahren, in welchem gewisse Elemente einer freieren religiös-sittlichen Gesamtanschauung und Lebenspraxis ausgebrochen und auf ein altes, an enge gesetzliche Formen gebundenes Religionswesen transportiert werden, ebensowohl die neue Reichsordnung in ihrem einheitlichen Bestande geschädigt werden, als auch die neuen Lebensgewohnheiten mit der alten

---

1) εἰ δὲ μή γε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ.

2) V. 37: καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστι.

Gesamtanschauung und Praxis, mit der sie so willkürlich algamiert sind, in seltsamem Kontrast stehen.

Was ferner den Sinn des von Lukas zu dem zweiten Gleichnis gemachten Zusatzes anlangt, so wird er nicht wohl ein anderer sein können als der folgende: Es sei begreiflich und verständlich, daß die Pharisäer und Johannesjünger, denen durch langjährige Eingewöhnung in die alten Bewußtseins- und Lebensformen des gesetzlichen Judentums, dieselben geläufig, lieb und bequem geworden seien, nicht Lust hätten, Methoden des sittlich-religiösen Verhaltens zu adoptieren, gegen die sie, als noch unbewährte, zu freie und ungebundene, eine naturgemäße Aversion haben müssen.

Als Summe der lukarischen Gesamtdarstellung der Parabelaussprüche Jesu ergiebt sich also: eine Verwendung fragmentarischer Bestandteile einer neuen Ordnung der Dinge taugt weder für den neuen noch für den alten Standpunkt. Es wird dadurch nur eine Spaltung in der neuen Religionsverfassung bewirkt, sowie die dieser entnommenen und auf den alten Standpunkt übertragenen Elemente mit dieser letzteren in Discrepanz stehen. Bei Kombination der neuen Religionsordnung — (neuer Wein) — mit alten Lebensobservanzen — (alte Schläuche) — durchbricht erstere diese letzteren, wobei aber der neue Religionsgehalt sich selber abhanden kommt, und die undurabeln jüdischen Lebensformen zugrunde gehen. Es sei begreiflich, wie Anhänger der alten Religion sich nur schwer von ihren altgewohnten Bräuchen trennen könnten

Man wird nicht leugnen können, daß diese lukarische Version der Gleichnisse Jesu in sich nicht so übel zusammenstimmt. Eine andere Frage aber ist es freilich, ob diese Parabelrede Jesu sich für die Zeit seines Auftretens, und zumal seiner beginnenden Lehrthätigkeit, genügend verständlich machen und sich in den Rahmen seines damaligen Bewußtseins passend einreihen lassen werden.

Zunächst würde doch als auffällig zu notieren sein, wenn Jesus, der erst seit kurzem die ersten Samenkörner seiner evangelischen Lehre auszustreuen begonnen hatte, schon von einer in der Totalität ihrer Momente dastehenden neuen Lebensordnung (neues Kleid) geredet haben sollte, von welcher als Möglichkeit vorausgesetzt wird, daß man von ihr einzelne Elemente abtrennen und zur Auf-

besserung einer alten religiösen Verfassung verwenden könne. Doch wenn man über diesen Stein des Anstoßes noch allenfalls hinweg kommen könnte, — ist es angemessen, wenn Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer, um ihnen die Unangemessenheit eines solchen Verfahrens, — zu welchem sie begreiflicherweise nicht im Geringsten die Neigung verspüren konnten, — darauf aufmerksam gemacht hätte, welchen Schaden seine Sache infolge davon haben werde, wenn seine Gegner und die Johannesjünger sich Vereinzeltes von ihr aneigneten? Was lag den Interpellierenden daran, ob die von Jesus aufgerichtete Religionsordnung — einmal angenommen, daß wirklich von den auf dem alten Boden stehen Bleibenden, einzelne freiere Gewohnheiten adoptiert wären —, ob, sagen wir, diese neue freiere Genossenschaft gut oder schlecht dabei fuhr? Ein Motiv, das supponierte Verfahren zu unterlassen, wäre doch das geltend gemachte Moment für sie kaum geworden. Eher könnte als ein solches Zurückhaltungsmittel der Gesichtspunkt der Nichtharmonie des Neuen mit dem Alten erscheinen, wenn —, was aber freilich wiederum faktisch nicht ausführbar war — die bezüglichen Persönlichkeiten einen Vergleich zwischen dem neuen fertigen, in vollendeter harmonischer Gestalt vor ihnen stehenden Religionswesen und ihren bisherigen alten, mit ein paar neumodischen Zuthaten versehenen, hätten anstellen können, bei welchem sich ihrem Bewußtsein die Buntscheckigkeit und Geschmacklosigkeit ihres Kostüms unwillkürlich würde aufgedrungen haben. Endlich, wie kann man sich vorstellig machen, daß Jesus seinen Gegnern eine soweit gehende Konzession gemacht haben sollte, das Lebenselement der Pharisäer und Johannesjünger unter dem Bilde des alten Weins darzustellen, da ja doch dieser erfahrungsgemäß der objektiv bessere und wohlschmeckende ist? Und soweit sollte Jesus in seiner Toleranz sich der Gegenpartei genähert haben, daß er ihr zu verstehen gab, man könne den, ihren alten bewährten Gewohnheiten Anhänglichen es gar nicht so sehr verübeln, wenn sie keine besondere Disposition in sich verspürten, sich in die neue, noch in der Entwickelung befindliche, unerprobte Lebensweise, wie es die seine zur Zeit noch sei, zu finden?

Ist nun dies aber alles so beschaffen, daß es in die Periode

des Lebens Jesu gar nicht hineinpaßt, so legt sich nahe, die lukarische Formulierung der bez. parabolischen Aussprüche daraufhin anzusehen, ob sie etwa den Farbenauftrag einer späteren Zeit an sich habe, und somit sich als Ausdruck gewisser Verhältnisse des apostolischen Zeitalters begreiflich machen ließe. Bekanntlich kam es in diesem zwischen dem nomokratisch gerichteten Judenchristentum und dem freieren paulinischen Heidenchristentum zum Konflikt. Nach der Anschauung der Heidenchristen hatten sich ja die Judenchristen herbeigelassen, von der evangelischen Lehr- und Lebensordnung einzelne Lappen loszutrennen und auf ihr altes Gewand des theokratischen Judentums zu setzen. Dieses Verfahren bringt einmal ein Schisma in das Christentum. Anderseits stehen wiederum die, seitens der Judenchristen angeeigneten neuen evangelischen Fragmente mit ihrem, dem Wesen nach noch jüdischen Standpunkte in Disharmonie. Das Christentum ist eben nicht in die alten engen judaistischen Schläuche (Lebensformen) einzuzwängen. Die Folge davon könnte nur die sein, daß das neue christliche Prinzip sich so gewaltig expansiv erweist, daß die alten judaistischen Aufbewahrungsbehälter zersprengt, der neue christliche Geist sich verflüchtigt, und zugleich die alten Lebensformen der Vernichtung anheimfallen.

Nachdem so das dem Christen- und Judentum Verderbliche dieses judenchristlichen Standpunktes dargelegt ist, folgt schließlich ein dem ausgleichenden, unionsfreundlichen Standpunkt des Lukas entsprechender Ausspruch, der das Judenchristentum einer milden, schonenden, toleranten Beurteilung unterstellt. Die Judenchristen haben sich als geborene Glieder des alten theokratischen Gottesvolkes so sehr an ihren alten, abgeklärten milden Wein gewöhnt, daß man dafür ein aufgeschlossenes Verständnis, die Stimmung langmütigen Tragens, haben werde, wenn sie sich nicht sofort entschließen können, dem noch in Gährung befindlichen Most des neuen evangelischen Prinzips den entschiedenen und unbedingten Vorzug zu geben.

Faßt man die Aussprüche Jesu, wie sie Lukas referiert, in der gedachten Weise auf, so werden sich alle spezifischen Züge jener verständlich machen. Wir begreifen, wie das Christentum schon

unter dem Bilde eines fertig gestellten Gewandes erscheinen konnte, von dem man einzelne Elemente abtrennt und auf das alte Kleid des Judentums setzt, wie durch dieses Thun die wahre Religion in ihrem Wesen geschädigt wird. Man versteht, wie das Unharmonische in der synkretistischen Formation des Judenchristentums sich dem Bewußtsein der freier denkenden Heidenchristen bemerkbar machen mußte. Endlich, wie man von einem zur Billigkeit geneigten Unionsstandpunkte aus, nachdem man gegen das Unangemessene, Schädliche, Verhängnisvolle der judaistischen Intentionen Protest eingelegt hatte, doch noch ein mildes begütigendes Wort für solche judenchristliche Brüder übrig hatte, die sich nicht so leicht von ihren, von den Vätern ererbten, altgeheiligten Lebensgewohnheiten trennen konnten, und vor einem unvermittelten, decidierten Übergang zum gesetzesfreien Paulinismus zurückscheuten.

Da nun, wie auf der Hand liegt, diese lukarische Version der Worte Jesu sich dem Verständnis der Glieder eines schon als selbständige Religionsverfassung bestehenden Christentums ungleich leichter aufschloß als die ältere, sprödere, eine genauere Kenntnis der ersten Entstehungsbedingungen des von Jesu gegründeten Gottesreiches zum Grunde habende Fassung der Worte, die uns die beiden ersten Evangelisten darbieten: so ist es aus demselben Umstande auch leicht zu erklären, daß fast alle neueren Interpreten dieser Parabeln, selbst in dem Falle, wenn sie den Text des Matthäus oder Markus als den ältern bevorzugten, doch in der Deutung desselben in den Spuren des Lukas gewandelt sind, und dies oftmals treuer, als sie es sich selbst mögen eingestanden haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der Streit über die Echtheit eines Lutherfundes[1].

Von

Professor H. Hering in Halle.

Einem Sammelbande der an noch ungehobenen Schätzen reichen Zwickauer Ratsbibliothek gehört als erstes Stück eine 50 Blätter enthaltende Handschrift mit dem Titel an: „Praelectio Doctoris Martini Luteri in librum Judicum.“ Obwohl nicht Original sondern Abschrift einer Nachschrift und daher äußerlich nicht in gleicher Weise verbürgt, wie die von Seidemann herausgegebene, von Luther selbst geschriebene Psalmenvorlesung, ist diese von ihrem Entdecker, Herrn Dr. Buchwald, unter Luthers Namen als eine Vorlesung des Reformators veröffentlicht, von Köstlin mit einem einleitenden Vorwort, das sofort für die Zeit der Abfassung einen wertvollen Wink gab (S. VIII), ausgestattet und mit Freude und Dank gegen den Herausgeber von allen begrüßt worden, welche sich für die Entwickelung Luthers interessieren. Da brachte eine der ersten theologischen Besprechungen einen Zweifel

---

1) D. Martin Luther[illegible]lesung über das Buch der Richter, aus einer in der Zwickauer Ratsbibli[illegible]befindlichen Handschrift herausgegeben von Georg Buchwald, Dr. phil., cand. (jetzt Lic.) theol., Oberlehrer am Gymnasium zu Zwickau. Leipzig (J. Dreschers Verlag) 1884. X und 80 S. Ich citiere dieselbe mit der Abkürzung Jud., Luthers Vorlesungen über die Psalmen mit Schol.

an Luthers Autorschaft. D. Dieckhoff war es, welcher, nachdem er sich mehrfach mit den von Seidemann edierten Scholien Luthers zu den Psalmen litterarisch beschäftigt, besonders auch Luthers Stellung zur Kirche und ihrer Reformation vor dem Ablaßstreit in einer Festschrift 1883 dargestellt hatte, in dieser neuen Veröffentlichung trotz mancher Annäherungen an Luthers Art und Lehrweise ihn selbst nicht zu finden vermochte [1]). War dies für alle überraschend, die auf gleichem Arbeitsgebiet thätig, sofort sicher gewesen waren, keinen anderen als Luther in der Vorlesung über das Richterbuch zu hören, so war es nicht minder die Hypothese, welche D. Dieckhoff mit dem Hinzufügen, er zweifle nicht, daß sie sich bestätigen werde, zur Prüfung vorlegte; denn in D. Staupitz wollte er den Verfasser sehen. Man fragte sich, mit welchem Recht die Argumentationen gegen das göttliche Recht der römischen Bischöfe als der Nachfolger Petri, wie die Klagen über schlimme Erfahrungen wegen freimütigen Zeugnisses, wie abschätzige Urteile über abergläubische Wallfahrten, wenn mit D. Dieckhoff alles dies dem Luther vor dem Ablaßstreit abgesprochen werden sollte, in den Mund eines so behutsamen Beurteilers kirchlicher Dinge, als welchen wir bisher Staupitz kennen, gelegt werden dürfe, und in der That hat D. Dieckhoff diese Frage gar nicht angerührt. Offenbar sind es besonders zwei vereinzelte Wahrnehmungen gewesen, die, für die Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhanges der Vorlesung nicht ohne Wert, Dieckhoff mit einer Hypothese befreundet haben, die jedes weiteren Anhaltes entbehrt. In dem zweimal vorkommenden tuus sum, salvum me fac (Jud. S. 47 f. 59) hatte er nämlich das Motto des Staupitz und in dem nos Misnenses dicimus einen Hinweis auf die Heimat desselben gefunden. Und nun kam hinzu, daß nach Dieckhoffs Urteil der Inhalt der Vorlesung, wie stark er in Einzelheiten an die Schriften Luthers in jener Zeit erinnere, doch die Seele der Lehre Luthers, namentlich Luthers Aufführung von der Reue, und ebenso eine Sicherheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Rechtfertigung und Heiligung in der Ordnung der Wiedergeburt vermissen lasse.

---

[1]) In Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1884. S. 356.

Indes waren hiermit nur Fragen aufgeworfen, welche Beantwortung erheischen; aber eine genügende Basis für die Hypothese der Autorschaft des Mystikers, dessen Sprache und Lehrweise unserer Erkenntnis fast ebenso zugänglich geworden ist, wie die Luthers selbst, war keineswegs gegeben. Die Richtervorlesung und die Werke des Staupitz hätten auf Ähnlichkeit und Unterschied und zwar ebenso in litterarischer wie in theologischer Hinsicht untersucht werden müssen, um eine haltbare Hypothese zu begründen. Nur auf den zwei genannten Stützpunkten ruhend ist dieselbe aussichtslos. So hat denn schon Kolde in seiner Anzeige der Buchwaldschen Veröffentlichung Dieckhoffs Gründe mis Recht nicht für stichhaltig erkannt [1]). Immer bleibt die Aufgabe, Luthers Autorschaft näher zu begründen, und dieser hat sich soeben Buchwald, Dieckhoff bekämpfend, mit Erfolg unterzogen, während Dieckhoff in demselben Heft seine Hypothese gegen Buchwalds Einwendungen zu verteidigen sucht [2]). Wie schon Kolde zur äußersten Vorsicht inbetreff des argumentum a silentio gemahnt, so weist Buchwald auf das Unrichtige einer Argumentation hin, welche neue auffallende Äußerungen Luthers beanstandet, weil wir bisher kein Seitenstück zu ihnen haben. Für unsere Kenntnis der früheren Entwickelung Luthers müssen wir ja immer noch vorhandener Aporieen eingedenk bleiben. Auch erinnert Buchwald gegen die Beanstandung der abschätzigen Äußerung über das Wallfahrtswesen mit Recht, daß Luther in der Öffentlichkeit seine Polemik milderte. Es bedurfte hierfür nicht des Hinweises auf die erst 1523 gehaltene Deuteronomiumvorlesung; näher noch und beweiskräftiger ist der Vergleich der Vorlesungen Luthers und seiner Predigten. Jene enthalten rücksichtslosen, diese gemäßigten Tadel der kirchlichen Institutionen. Und eben diese Mäßigung entspricht dem für Luthers späteres Auftreten kennzeichnenden Prinzip, Schwachen nicht Ärgernis zu geben.

Buchwald ist dann weiter dazu übergegangen, die Richtervorlesung mit den Scholien zu vergleichen. Er hat zunächst nachgewiesen,

---

1) Theol. L.-Z. 1884. S. 558 ff.

2) Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 12. Hft. S. 630 ff. 638 ff.

daß die Behandlung der Stellen des Buches der Richter, welche in den Scholien vorkommen, gleiche oder ähnliche Gedanken ergiebt, und er hält gegen Dieckhoff auch daran fest, daß die Deutung von Richt. 14, 14 (S. 77) in der Hauptsache mit derjenigen übereinstimme, welche sich in der Osterpredigt vom Jahre 1516 findet. (Ausgabe von Knaake I, 59f. Erl. Ausgabe Op. var. arg. 1, 96 ff.) „In beiden", sagt er, „wird Simsons Rätsel von Christi Auferstehung gedeutet, und dies ist doch wohl die Hauptsache." Er betont dies mit Recht gegen Dieckhoff, der in seinem ersten Aufsatz die Abweichungen, die sich immerhin bei ähnlicher Deutung finden, als Zeichen verschiedener Autorschaft genommen hatte. Wenn derselbe jetzt sagt, daß er ein großes Gewicht auf diese Einzelheiten nicht gelegt habe, aber es immer auffallend findet, daß Luther verschiedene allegorische Erklärungen gegeben haben sollte, ohne auch nur der aufgegebenen Erklärung Erwähnung zu thun, so verkennt er, daß Luther schon in den Scholien gegenüber einem starren Festhalten an der Tradition das Recht neuer Auslegung als das der Fülle des Schriftsinnes Entsprechende vertreten hat (Schol. II, 205) [1]. Als Buchstabe, und nicht als Geist würde ihm das bloße Verharren auf der Tradition oder auf eigener, einer früheren Erkenntnisstufe entsprechenden Auslegung gegolten haben; denn omnis locus scripturae infinitae est intelligentiae (Schol. II, 297). Nun hat zwar weiter Dieckhoff auf die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle für die Übereinstimmung der allegorischen Deutung in Schol. und Jud. und auf eine Stelle aufmerksam gemacht, in welcher Luther sich auf Augustin für die Deutung mehrerer Namen beruft (a. a. O., S. 640); aber diese Übereinstimmungen der Allegorien in Jud. mit denen der Scholien erhalten dennoch dadurch, daß sie sich in einem Schriftstück finden, welches sonst mit Merkzeichen lutherischer Art übersät ist, die Bedeutung von Indicien, die nicht gering zu schätzen sind.

Auch der philologische Beweis, den Buchwald dafür führt, daß Luther die Richtervorlesung gehalten, wird von Dieck-

[1]) Für alle weitere Vergleichung verweise ich auf meinen Aufsatz über Luthers erste Vorlesungen in den Stud. u. Krit. 1877, S. 583 ff.

hoff nicht hinreichend berücksichtigt. Er wendet ein, das nota, notandum, welches zuweilen in Luthers Predigten 1514 bis 1516, in Schol. wiederholt, häufiger noch in Jud. sich findet, sei auch sonst in exegetischen Vorlesungen ganz gewöhnlich gewesen (a. a. O., S. 637, vgl. S. 643). Dies ist wohl richtig; doch ist mit diesem Sprachgebrauch immer noch individuelle Anwendung verträglich, so daß das Vorkommen einzelner dieser Formeln oder ihr Nichtvorkommen einen Schriftsteller kennzeichnen hilft. Aus dem Vorrat traditionell gewordener Einführungsphrasen, die auch in die deutsche Litteratur übergegangen sind: „Nun fällt eine Frage (quaeritur) — Die Meister sprechen — Etliche sprechen — Nun merket (notandum) u. s. w.", bevorzugt der eine in der mittelalterlichen Litteratur diese, der andere jene [1]), auch sind diese Wendungen durchaus nicht auf Vorlesungen und Predigten beschränkt, wie Dieckhoff meint; sie finden sich ebensowohl in Traktaten, wie z. B. in denen des Meister Eckhart häufig [2]), so daß es nicht stichhaltig ist, ihr Nichtvorkommen bei Staupitz aus der Traktatform seiner Schriften zu erklären. Dieckhoff verweist nun auf Luthers Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen", in welchem sich dergleichen ebenfalls nicht findet. Aber nicht die Traktatform, sondern die zwischen 1516 und 1520 liegende sprachliche Entwickelung hat Luther sich ablösen lassen von der Demonstrier- und Disputierphrase der früheren Zeit. Für Luther als Verfasser der Richterbuchvorlesung bleibt daher das häufige nota zusammen mit dem igitur an

---

[1]) Hermann von Fritzlar z. E. wendet das: „ez ist ein vrâge, ich mach ein vrâge" ziemlich oft an: Ausg. von F. Pfeiffer, S. 14. 17. 22. 26, bes. 44. Nikolaus von Straßburg dagegen braucht diese Formel m. W. nie, auch da nicht, wo es nach dem Gedankengang nahe gelegen hätte, wie S. 264, 26; 265, 19; 273, 30; 275, 31; 286, 3 u. ö., während andere dieser Ausdrücke: „nû merke, ir sönt wizzen" u. dgl. bei ihm sowohl, wie bei Hermann von Fritzlar vorkommen. Vgl. 263, 7; 265, 6; 273, 25 mit 3, 1; 41, 35.

[2]) Als Beispiele aus den zahlreichen Stellen nur folgende (Ausg. von F. Pfeiffer): „nû ist ein vrâge", S. 384. 390f. 395. 417; „nû möhte man fragen", S. 388; „nû frage ich für baz", S. 389; „nû merket", S. 385. 386. 388; „man sol ouch wizzen" (sciendum bei Luther), S. 397. 419.

der ersten Stelle des Satzes und der Vorliebe für ideo ein so lange nicht gering zu schätzendes Zeugnis, bis, was Dieckhoff nicht gethan, gleicher Redegebrauch bei Staupitz nachgewiesen ist.

Hierzu kommen nun die zahlreichen verdeutlichenden, in den lateinischen Text eingestreuten deutschen Worte (Jud. 34. 35. 36. 39. 42 u. s. w. Schol. I, 61. 62. 65. 88. 160. 232. 247 u. s. w.). In ihnen kündigt sich das Genie und der Trieb des geborenen Dolmetschers an, welcher mit Worten der Muttersprache zeigen möchte, was die Schrift meine; zuweilen blickt hier auch der derbe Humor durch, der uns an Staupitz befremdlicher als an Luther dünken möchte (Jud. S. 71) [1]).

Für Luther als Verfasser entscheidet endlich die von Buchwald S. 637 nachgewiesene überraschende Übereinstimmung eines Teils der Stelle in Jud. S. 26 mit einer von Luther über das dritte Gebot gehaltenen Predigt (Ausgabe von Knaake I, 445, 23) [2]). Wenn nun Dieckhoff mit Scharfsinn festzustellen sucht, daß das benutzte Original in der Predigt vorliegt, weil sie einige Worte in strengerem Zusammenhange bietet, so ist dies möglicherweise richtig. Da die Predigten über die zehn Gebote 1516 gehalten sind, dürfte jemand annehmen wollen, daß Luther das in der Predigt über das dritte Gebot gesprochene Wort bald darauf in seine Richtervorlesung habe einfließen lassen. Aber Dieckhoff gelangt durch seine Analyse zu dem Ergebnis, daß die Worte ideo cogitur populus etc. nicht in den Zusammenhang der Richtervorlesung passen, und so möchte er eine Interpolation annehmen, die — er deutet nicht an, durch wen und in welcher Absicht — nach 1518 vorgenommen sei, weil erst in diesem Jahre Luther seine Predigten veröffentlicht habe. Aber die Analyse, aus der

[1]) Den Eifer des Schriftauslegers und zugleich eine nach Koldes Urteil bei Staupitz nicht zu vermutende Kenntnis des Hebräischen bekunden auch die Stellen Jud. 33. 44. 55. 66. 78. Vgl. Schol. II, 80. 93. 129. 154 und viele andere Stellen.

[2]) In einer Besprechung, die erst während des Druckes des obigen Aufsatzes erschienen ist (Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissensch. 1885, Hft. 1, S. 40), macht D. Kawerau noch darauf aufmerksam, daß in Jud. mehrfach auf die dictata super psalterium zurückverwiesen wird, so daß ein Zweifel über die Identität des Verfassers sich nicht behaupten kann.

diese zweite Hilfshypothese, kühn wie die moderner neutestamentlicher Kritiker hervorgeht, ist trotz des aufgewandten Scharfsinns dennoch gerade dem eigentümlichen Gedankenzuge des betreffenden Abschnittes in Jud. nicht gerecht geworden und daher verfehlt. In der Predigt handelt Luther von der Pflicht des Volkes, das göttliche Wort zu hören. Von hier aus thut er einen Blick auf die Verpflichtung und auf die Versäumnisschuld der Prediger und erklärt es daraus, daß trotz der strengen Verbote die Pfarrkirchen nicht besucht werden. In der Richtervorlesung dagegen ist Gegenstand seiner Rede die Pflicht, recht das Wort Gottes zu predigen, und auf diese deutet das in ore gladii des Textes. Er schildert nun drei Arten von Predigern. Die ersten sind die, deren erstes Wort im Gottesdienst aus Thomas oder Aristoteles her ist. Diese vergleicht er mit Fröschen in kotigen Sümpfen, ganz so wie in den Scholien I, 457. Die zweiten bestehen aus denen, welche mit dem Schwert des Wortes nicht verwunden. Das sind solche, welche dem Volk, nicht Gott zu gefallen streben, besonders die, welche den Prälaten schmeicheln und mit Flaumfedern streicheln, während doch Christus, der Gründer der Kirche, befohlen hat, freimütig und furchtlos seine Lehre zu predigen, nicht, wie Luther auf den ersten Absatz zurückweisend hinzufügt, aristotelische Dekrete, nicht sophistische oder scholastische Lehre, nicht Narrenpossen oder theologische Zänkereien. Wenn daher das Volk zum Hören des Wortes mit so viel Strenge verpflichtet ist, mit wie viel Strenge die Prediger des Wortes! Nun klagt Luther über das entsetzliche Elend einer fast völligen Versäumnis dieses so dringlichen, allen Geboten vorgehenden Auftrages. So liegt es doch nahe, daß er von hier aus mit dem Satz cogitur jam etc. den gegenwärtigen Schaden des kirchlichen Lebens beleuchtet, daß das Volk gezwungen wird, in seiner Parochie das Evangelium zu hören, und dies nicht thut, weil die Priester gezwungen sind, das Evangelium zu predigen — Luther meint: es in seiner verwundenden, auch durch Philosopheme nicht geschwächten Kraft zu predigen — und dies nicht thun, weil sie es nicht kennen. Und nun schildert er diese zweite Klasse von Predigern abschließend als solche, welche in dicker Unwissenheit mit Fabeleien und falschen Lehren Narrenpossen trei-

ben. So ist auch diese Betrachtung in sich geschlossen; hier liegt nichts außer dem Zusammenhang, hier ist nirgends Flickwerk eines Interpolators, namentlich der letzte Satz: Ideo nugantur fügt sich sehr wohl in die Architektonik des Abschnittes, der zum Textwort percusserant civitatem etc. (Jud. 25) gehört. Jeder Absatz schließt mit einer Schilderung der betreffenden Prediger. Die ersten werden wegen ihrer philosophischen Geschwätzigkeit getadelt; die zweiten treiben Possen mit menschlichen Erdichtungen und beide verwunden nicht mit der Schärfe dieses Schwertes. Die dritten sind die rechten Prediger, welche Verfolgung erleiden und den Spruch: „Euge serve bone et fidelis“ hören werden.

Aber durch genaue Beleuchtung dieser einen Stelle sind wir auch schon über Einzelheiten hinaus zu einer zentralen Gemeinsamkeit von Jud. mit Schol. geführt. In beiden nämlich ist es dem Verfasser um das Wort Gottes zu thun. Die Klage über Versäumnis des Wortes vernehmen wir schon in den Scholien. Dieckhoff zeige doch Ähnliches bei Staupitz! Und ebenso stimmen die lebhaften Äußerungen über die heilige Schrift, die in einer Fülle, welche wir bei Staupitz vergeblich suchen, in Jud. sich finden, mit dem Typus der Scholien überein. Wie in der Wolfenbüttler Glosse und den Scholien sucht er in Bildern und Vergleichen, zu welchen die Allegorese immer neuen Stoff bietet, den Wert der heiligen Schrift zu erweisen. Sie versteht er unter Schild und Lanze (S. 44) und unter dem Schwert (S. 25); sie ist Gottes Blitz, weil sie alles in den Menschen ausrichtet, was der Blitz auf Erden thut (S. 23). Die heilige Schrift ist die Norm, an welcher alles gemessen wird (S. 68). Sie giebt der Predigt ihren Inhalt (S. 59) und für jeden Prälaten ist sie das Schwert des Mundes (S. 65); sie lehrt, was Papst und Bischöfe thun sollen (S. 72), und sie enthält, was alle Gläubigen vertragen können, auch bei nicht völligem Verständnis (S. 37) [1]. Sie ist zu hören, wie wenn man Christus selbst reden hörte, und

[1] Vgl. Ausg. Knaake I, 81, 12, wo Luther erwähnt, daß einige von seiner Predigt sagten: „haec scandalisant infirmos“.

sie soll ohne Menschenfurcht, freimütig als verwundendes Schwert gehandhabt werden (S. 23. 26). Wie in den Scholien, so ist dann weiter das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von Altem und Neuem Testament ein Hauptgegenstand der Erörterungen. An Ausführungen sind besonders die von S. 56—59 nach ihrem Inhalt und bis in die charakteristischen Ausdrücke und Antithesen ein Nachhall der Scholien. Weiter ist zu beachten, daß Luther, während er den Glauben der Frommen des Alten Testaments mit dem unsrigen ebenso wie in den Scholien identifiziert (S. 20), eifrig dem Rückfall des Schriftverständnisses aus dem Geist in den Buchstaben wehrt und aus diesem Grunde das Recht der Allegorese verteidigt. Von hier aus wendet er sich dann weiter gegen die Modernen, welche am Buchstaben kleben, während das Schriftverständnis es auf ein Ganzes anlegen, nicht verstückt bleiben müsse, denn das heiße mit den Juden Steine sammeln (S. 30).

Und wie die Auffassung der Schrift, namentlich des Neuen Testaments im Unterschied vom Alten Testament der evangelischen Heilserkenntnis, wie sie damals Luther schon besaß, die Hand reicht: Das Wort Christi verleiht (confert) die Vergebung; das Evangelium tröstet und heilt, ist ministratio laetitiae, gaudii, salvationis, so finden sich auch die Grundlinien der Rechtfertigungslehre Luthers in Jud. wieder. Er hatte schon in der Wolfenbüttelschen Psalterglosse den Glauben den kurzen Weg zum Heil genannt; so sagt er auch jetzt, der Glaube an Jesum Christum ist der durch das Evangelium gelehrte Weg, um von Sünden und Unruhe frei zu werden (S. 58). Bethel heißt porta coeli, weil dort den Gläubigen (das credentibus ist zu beachten) der Zugang zum Ergreifen des Himmelreichs offen steht (S. 31). Daß solche Worte den Kern seiner persönlichen Frömmigkeit aussprechen, zeigen weiter seine seelsorgerlichen Ratschläge für Angefochtene. Denn zum Glauben, und was ihm dasselbe bedeutet, zum Hoffen werden wir durch Anfechtung gewöhnt (ut discamus contra spem in spem credere) (S. 66). So soll man allen Angefochtenen Gottes Barmherzigkeit vor Augen stellen, damit die Hoffenden auf Christus aufgerichtet werden (S. 76), und hinwiederum ist das

die heftigste Anfechtung, wenn Gott dem, der um Vergebung (venia) bittet, seine Wohlthaten aufrückt, und wenn Solchen Erbarmung und Vergebung (indulg. venia) sogar gänzlich versagt wird (S. 66).

Mit dem Lutherischen dieses Lehrtypus, der hier nicht ausführlich dargestellt werden kann, harmoniert der Luthergeist der Zeugnisse. Das kennzeichnet ja überhaupt die Lehrvorträge Luthers schon in jener Zeit, daß in ihnen der Feuergeist eines reformatorischen Eifers durchbricht, den so nur er besaß. So gewaltige Rügen der Mißstände wie z. B. S. 63 und 72 muß man lesen, um zu hören: das ist Luthers Stimme, wie wir sie aus den Scholien kennen.

Nun gilt dieser reformatorische Eifer allerdings auch dem mönchischen Ideal, der Wiederherstellung der vollkommenen Obedienz gegen die ursprüngliche Ordensregel (S. 49). Wenn auch Luther in den Scholien sich ähnlich vernehmen läßt, so überrascht es uns doch, wenn er von der Ordensregel des Augustin und Benedict in Jud. sagt, sie enthalte hinlänglich klar, was zum Heil gehöre (S. 46); wenn er urteilt, ein Mönch, welcher die versprochene Obedienz nicht leiste, lästere und leugne Christum und das Kreuz (S. 74); wenn er Christum unter den Beispielen der vollkommenen Obedienz mitnennt (S. 49), und am meisten, wenn er für die Überwindung der Schwierigkeiten sich auf seine eigene Erfahrung beruft: auch ihm sei der vollkommene Gehorsam wohl vernunftwidrig erschienen, aber wunderbar zu sagen, sei sofort der Herr alsbald gegenwärtig gewesen, und so sei auch das ihm leicht vonstatten gegangen, was ihm vorher thöricht erschienen sei (S. 54). Aber auch diese Forderungen, die wir uns gewöhnt haben im Gegensatz gegen Luthers evangelische Erkenntnis zu denken, und ihre Erfüllung schaut er noch mit dem Evangelium zusammen. In ihnen tritt uns Gottes Befehl entgegen (S. 53), darum sind sie unbedingt gültig; und die Erfüllung ist nur dem Glaubenden (credenti) möglich; was unmöglich erscheint, muß fide fixa angegriffen werden (S. 54).

Erhellt schon aus dem nobis religiosis, daß Luther die Vorlesung vor Mönchen gehalten (Köstlin im Vorwort

S. VI), so führt uns dieser Eifer um Wiederherstellung der Klosterregel zusammen mit den Betrachtungen über Novizenbildung auf die Vermutung, daß Luther damals einen besonderen Anlaß hatte, so zu reden. Und diese wird durch seine Briefe aus dem Jahre 1516 bestätigt, wie schon Kolde in seiner Besprechung mit Recht darauf hinweist, daß gewisse Gedanken und Ermahnungen in den Briefen, allerdings mit stärkerem Anklang an die Mystik, auch in Jud. sich vernehmen lassen [1]). Wie er in jenen ermahnt, die Schwachen, Ungehorsamen mit Kreuzessinn zu tragen, wie er erinnert, daß einer des andern Schanddeckel sein müsse nach Christi Vorbilde [2]), so schärft er in Jud. den Mönchen das Kreuztragen als erste Regel ein (S. 35. 71). Die ungeduldigen Brüder soll man als von Gott gegeben ansehen, um Geduld, Demut und Selbsterkenntnis hervorzulocken (S. 69 f.). Werden ungeduldige Menschen zum magisterium novitiorum erwählt, so werden auch die Zöglinge unwillig, ungestüm und ungeduldig (S. 35). Wir gehen schwerlich irre, wenn wir annehmen, daß Luther diese Vorlesungen als Distriktsvikar, und zwar im vollen Eifer seines ihm seit dem Mai 1515 übertragenen Amts vor Mönchen des Wittenberger Klosters als regens studii gehalten hat [3]). Und nun erklärt sich auch das „nos Misnenses dicimus ..... Saxones vero" (S. 47 f.). Wenn Luther sich am 1. Mai 1516 vicarius per Misnam et Thuringiam nennt [4]), so erhellt, daß er sich mit Mönchen, die diesem Bezirk angehörten, sehr wohl in ein „nos Misnenses" zusammenfassen konnte, und dies dann weiter auch in dem Sinn, daß er mit ihnen zusammen in Hinsicht auf die Mundart das Mitteldeutsche gegen das Sächsische, d. h. Niederdeutsche vertrete. Denn wenn sich auch das Sprachgebiet des Nieder-

[1]) Theol. L.-Z. 1884, S. 560.

[2]) Lutherbriefe, Ausgabe von Enders 1884 I, 30. 33. 60. 67. 77.

[3]) Lutherbriefe, Ausgabe von Enders I, 67. — Über Luther als Distriktsvikar vgl. Köstlin, M. Luther I, 130. Knaake, in der Zeitschr. für luther. Theologie und Kirche 1878, S. 628. Kolde, Die deutschen Augustiner-Kongregationen und Staupitz, S. 264.

[4]) Enders, Lutherbriefe I, 34.

deutschen zur Zeit Luthers weiter nach Süden erstreckte, als jetzt, und namentlich die eingewanderten Bewohner des Flämig diesen Dialekt bis in die Neuzeit festgehalten haben, so war dies sowohl in den Dörfern der Niederung, als auch in der Stadt Wittenberg anders. In die Buschdörfer, welche früher von Wenden bewohnt wurden, waren dadurch, daß sie dem meißnischen Sprengel zugewiesen worden waren, Geistliche mitteldeutscher Abstammung gekommen, und mit ihnen die Sprache derselben, so daß ein Mischdialekt entstand [1]). In Wittenberg wurde das städtische Gerichtsbuch seit 1416 nicht mehr, wie bisher niederdeutsch, sondern mitteldeutsch mit einigen Anklängen an die bisherige Mundart verfaßt [2]). Als Luther seine Vorlesungen hielt, sprach man in Leipzig, Halle, Wittenberg meißnisch [3]).

Ferner erklärt sich auch das tuus sum, salvum me fac! (S. 47. 59.) Daß wir es mit einem Citat das Wortes eines andern zu thun haben zeigt schon die Stellung dieses Gebetsspruches zwischen zwei Psalmworten S. 59. Dem vor Augustinern Redenden lag es, abgesehen von seinem persönlichen Verhältnis zu Staupitz, nahe, an dies Motto des Generalvikars zu erinnern.

Demnach erweist sich die neue Veröffentlichung als wertvolle Bereicherung der Lutherforschung. Wie Schol. Luther als Professor, so zeigt Jud. den Distriktsvikar in hellem Licht.

Die Verwandtschaft des Inhalts beider Vorlesungen nötigt, Jud. in der Zeitnähe der Scholien entstanden zu denken; die Briefe des Jahres 1516, die Berührungen mit der Osterpredigt und der Predigt über das dritte Gebot lassen das Jahr 1516 vermuten,

---

[1]) Winter, Die Sprachgrenze zwischen Platt- und Mitteldeutsch in „Neue Mitteilungen des thür.-sächs. Altertumsvereins". Bd. IX, 1862, Hft. 2, S. 12. 14. 19.

[2]) Stier, Über die Abgrenzung der Mundarten im Churkreise. Wittenb. Gymn. Progr. 1862.

[3]) Aufsatz von Hildebrandt in den „Grenzboten" 1860 I, 111, auf den mich Herr Dr. Konrad Burdach, der sich mit diesem Gegenstand als Forscher beschäftigt, aufmerksam gemacht hat.

nur ist die Zeit von Mitte April bis Anfang Juni ausgeschlossen, weil Luther sich damals auf seiner Visitationsreise befand [1]). Zu Ende Oktober beschäftigt Luther die Pest in seinen Briefen und Predigten [2]); sollte er in seiner Vorlesung vor Mönchen geschwiegen, die Gelegenheit seelsorgerlicher Beratung nicht auch hier benutzt haben, während er sich für sein eigenes Bleiben auf die Obedienz berief? [3]) Und eben in dieser Zeit beginnt auch der Einfluß der deutschen Mystik so stark auf sein Denken und seine Sprache einzuwirken, daß es unmöglich ist, die Vorlesungen später zu verlegen. Zwar sind dieselben nicht ohne Mystik, wo er z. B. von einer solitudo spricht, die unserem Geist nötig sei, um Gott zu schauen (S. 20). Und wenn er für die rechte Verfassung der Gläubigen in einer für ihn charakteristischen Formulierung desperatio de se und sperare in Deum fordert (S. 47), so spüren wir die im Geist Bernhards scharf ausgesprochene Richtung gegen Eigengerechtigkeit und Selbstvertrauen, die wir aus den Scholien kennen. Aber sowohl die Predigten wie die Briefe aus dem Spätsommer und Herbst zeigen mehr mystische Färbung. Es wird schwer sein, zu entscheiden, ob dies in der anderen Gattung der Rede begründet ist [4]), oder ob wir dennoch die Zeit der Vorlesungen vor Ostern 1516 zu denken haben. Im letzteren Falle bliebe es auffallend, daß Luther soviel später ein Stück seiner Vorlesung hätte sollen in die Predigt über das dritte Gebot einfließen lassen.

Gerade dieser Umstand dürfte dafür sprechen, daß **Luther die betreffende Stelle der Richtervorlesung in der Zeit Mitte August bis Mitte September gesprochen hat** [5]). Das ist jedenfalls ausgeschlossen, was Kolde für möglich

---

[1]) Köstlin, M. Luther I, 130 f.

[2]) Ebend. I, 133.

[3]) Enders, Luthers Briefe I, 68.

[4]) Die Exordien der Predigten über die decem praecepta sind z. B. tiefer mit mystischen Gedanken gesättigt, als die Behandlung der Gebote selbst.

[5]) Am 15. August 1516 begann Luther seine Erklärung des zweiten Gebotes, am 5. Oktober wohl die Predigt über das vierte Gebot. Ausgabe von Knaake I, 430—447. Das Jahr 1516, in welchem die Predigten gehalten, nicht das Jahr 1518, in welchem sie veröffentlicht worden sind, glaube ich für die Be-

hält, einzelne Teile der Vorlesung wegen des scharfen Tadels kirchlicher Mißstände in die Zeit des Ablaßstreites oder gar später zu verlegen. Die Vorlesung ist inhaltlich aus einem Guß, und die Erkenntnisstufe, welche sie kennzeichnet, das Zusammenschauen kirchlicher Erscheinungen mit evangelischen Prinzipien, wie es sich in der Beurteilung der Obedienz zu erkennen giebt, hat in dieser Unbefangenheit den Ablaßstreit nicht überdauert.

Auch das scharfe Auftreten Luthers nötigt nicht zu der Annahme einer späteren Abfassung. Dasselbe verlangt allerdings noch eine gesonderte Besprechung im Zusammenhang mit der Frage, welche Anregungen dem Auftreten Luthers gegen sozial-kirchliche Mißstände voraufgegangen sind. Die merkwürdige Stelle, in welcher Luther Hilfe für die kirchlichen Schäden von der Seite der Laien erwartet (S. 77), berechtigt zu diesem Schlusse nicht. Die Neubildung des Kirchenbegriffs, die sich in ihm vollzog und ihn schon in den Scholien sagen läßt: jede Person könne der andern Auge und Seele sein, während zunächst doch die kirchlichen Lehrer ihm dafür galten [1]), ließ eine Äußerung wie die obige wohl zu, und auch geschichtlich war vor der Reformation der Anteil hervorragender Laien an den Versuchen einer Klosterreform, wie an den Konzilien groß genug, um Luther, welcher von der Verderbnis unter den Prälaten damals schon so tief überzeugt war, an Hilfe durch Laien denken zu lassen [2]).

---

stimmung der Zeit, in welcher die Richterbuchvarlesung gehalten worden ist, zugrunde legen zu müssen; denn wie sollte man zu der Annahme gelangen, daß die Stellen, welche sich mit Jud. berühren, erst zwei Jahr nach dem ersten Entwurf, bei einer ev. Redaktian zum Zweck der Herausgabe eingeschaltet worden seien? Und dach kann nur unter dieser m. E. nicht zutreffenden Voraussetzung D. Kawerau der Koldeschen Ansicht van einem Sicherstrecken der Varlesung durch mehrere Jahre sa viel zugestehen, daß er es für möglich hält, die Varlesung mächte sich bis ins Jahr 1518 und vielleicht noch länger mit mancherlei Unterbrechung hingezogen haben (vgl. den aben S. 542, Anm. 2 angeführten Aufsatz).

[1]) Schol. I, 110. Vgl. Stud. u. Krit. 1877, S. 633.

[2]) So beabsichtigte Herzag Wilhelm van Sachsen 1446 eine Generalvisitation in seinen Landen, wo der Verfall des kirchlichen Lebens übergroß geworden war. Reinhardt, De jure principum; nach Schilter, De lib.

Der Text der Richterbuchvorlesung, wie er vorliegt, bedarf der sorgfältigsten Emendation. Dieselbe wird vielleicht in manchen Fällen durch nochmalige Vergleichung der Handschrift gefördert werden, wahrscheinlich aber sind viele Fehler durch Flüchtigkeit der Nachschrift oder Versehen des Abschreibers entstanden und nur durch Konjektur zu verbessern. Köstlin hat schon jactat (S. 37, Z. 15 v. u.) in lactat berichtigt (Vorw. S. IX), das der Zusammenhang unzweifelhaft ergiebt, nur daß man nach dem Gebrauch dieses Wortes bei Luther (Ausgabe von Knaake I, 79, 3. 4) das Passiv erwartete. Ein Lesefehler konnte leicht entstehen, falls Luther, der mit vielen Abkürzungen zu schreiben pflegte, die Endsilbe ur in Passivformen durch ein Häkchen oben rechts am t bezeichnet haben sollte, wie es in den älteren Drucken Brauch ist. Hierüber muß das Manuskript der Scholien Klarheit verschaffen. An und für sich kann ja freilich das Aktivum lactare sowohl saugen wie säugen bedeuten. Für das sinnentstellende cognitas S. 34, Z. 7 v. o. hat Dieckhoff durch Vergleichung der Stelle bei Augustin cognitor hergestellt, S. 645 seiner „Antwort". Im Folgenden biete ich ebenfalls eine Reihe von Verbesserungen und Vorschlägen.

S. 22, Z. 10 v. o. ist das Fragezeichen hinter Christum zu tilgen und wohl hinter quaerentes zu setzen. S. 26, Z. 19 v. u. lies puras statt pares. S. 27, Z. 1 v. o. lies leonino für Theonino. Vgl. das leoninas fauces S. 77, Z. 10 v. o. und dazu S. 41, Z. 11 v. u. S. 30, Z. 9 v. u. lies intuentes für intuens. S. 35, Z. 14 v. o. möchte ich emendierend und anders abteilend lesen: ut crucem .... voluntarie portarent mente et corpore, deo, non mundo (für modo) amplius adhaererent (statt adhaerent) spiritu et corde toto (vgl. auch S. 47, Z. 16 v. u.), voluntatem propriam .... resignarent superiorum pro dei amore. So ist der Satz nach Sinn und Rhytmus durchsichtig. Die folgenden Worte fitque perfecte quilibet resignatque bedürfen gewiß ebenfalls einer Änderung. Luther scheint einen „vollkommenen" Mönch in dem mit

---

eccl. Germ., l. 6, c. 7, § 7; und Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. Lips. 1861.

fitque beginnenden Satz schildern zu wollen, einen solchen, welcher nach der von ihm eben befürworteten Methode erzogen ist. Der Übergang ins Präsens ist hart, aber doch hat das fitque in Z. 10 v. o., das quilibet am cuilibet monacho S. 34, Z. 10 v. u. ein Präcedens. Unverträglich miteinander sind dagegen die ebenfalls in den Zusammenhang passenden und kurz zuvor gebrauchten Worte perfecte und resignatque. Sollte hinter perfecte ein Wort etwa institutus oder oboediens ausgefallen sein?

S. 37, Z. 2 v. o. lies opinione statt opinio. Ebend. Z. 11 v. o. verlangt entweder audiat oder legit. S. 39, Z. 17 v. u. lies militiam statt malitiam. So schon des Sinnes wegen, vgl. aber auch S. 40, Z. 18 v. o. — S. 40, Z. 17 v. u. lies exercitu statt exercitus. S. 41, Z. 1 und 2 v. u. lies volunt .... sectantur. S. 46, Z. 7 v. u. lies rarissime statt verissime. S. 48, Z. 8 v. u. lies de peccato cave futuro. S. 53, Z. 12 v. o. lies permittunt statt permittuntur. S. 56, Z. 12 v. o. lies persequuntur statt persequantur. S. 57, Z. 1 v. o. lies eam statt non. Ebend. Z. 8 v. o. ist ne statt neque erforderlich. Ebend. Z. 6 v. u. lies operiri statt operire. S. 59, Z. 6 v. o. wird hinter existens ein desperet vermißt. S. 64, Z. 1 v. o. ist non zu tilgen. S. 65, Z. 5 v. u. ist hinter vehementissima ein Punkt zu setzen, so daß mit Prima, veniam die Aufzählung beginnt. Vgl. das Secunda S. 66, Z. 2 v. o. — S. 67, Z. 11 v. o. ist an eam überflüssig, obschon vielleicht von Luther anakoluthisch so gesprochen. S. 68, Z. 16 v. u. lies gratiae statt gratia. S. 69, Z. 10 v. o. lies religiosi statt religiose. S. 74, Z. 13 v. o. ist entweder varia zu lesen, oder hinter varias ein Wort, etwa sententias oder historias zu ergänzen. S. 77, Z. 20 ff. v. u. ist die Periode in Unordnung. Ich verstehe unter castra befestigte Klöster, wie z. B. das castrum Sancti Petri et Pauli zu Belbug eines war (Vogt, Bugenhagen S. 7), so daß das folgende monasteriorum darauf zurückweist; und lasse dem Jam namque zu Anfang der Periode parallel mit Jam nunc ad felicitatem einen neuen Satz beginnen, der wie der erste herb, ja sarkastisch (felicitatem!) die gegenwärtigen Klosterzustände darstellt. Ferner ist gewiß lancearijs statt des Nom. zu

lesen, und so lautet die Periode: Jam namque dicuntur ecclesiae, si episcopus vastioribus dominetur finibus; si castra hostes non timeant, si lanceariis equitibus adornantur. Ejusmodi monasteriorum quam de bonis studium extat. (Hier vermißt man einen zu studium gehörigen Komparativ, durch den das quam erst berechtigt wird.) Jam nunc ad felicitatem devenimus, ut . . . .

Einer Revision scheinen auch folgende Stellen bedürftig. S. 19, Z. 3 v. u. vielleicht quae armata veniebat. S. 22, Z. 13 v. o. wohl eine Lücke hinter praedicatore. S. 75, Z. 14 v. u. führt der Zusammenhang mehr auf corporali als Abl. compar. als auf den Nom. corporalis.

Die Verbesserungsvorschläge zeigen ebenso wie die Dieckhoff zu dankende Emendation auf S. 34, daß viel Sinnentstellung mit einfachsten Mitteln zu beseitigen ist. Zugleich erhellt aus der von Dieckhoff angestellten Vergleichung zwischen Jud. und Augustins Quaestio 17 in Judices (S. 644 des Dieckhoffschen Aufsatzes), daß die Nachschrift fast den Wortlaut der Vorlesung wiedergiebt. Dieckhoffs Urteil über die Mängel des Zusammenhangs (S. 643 letzter Absatz) ist daher nicht richtig. Überaus verfehlt ist aber Dieckhoffs Besprechung derjenigen Stelle der Vorlesung, welche S. 33 zunächst den Anfang des dritten Kapitels in lateinischer Übersetzung giebt und den Text gegen die S. 34, Z. 1 oben beginnende Auslegung ausdrücklich abgrenzt durch die Bemerkung: Hactenus verba textus. Dieckhoff dagegen will den Text nur in den Anfangsworten bis Chananaeorum sehen und ergeht sich über den Zustand des uns vorliegenden Wortlautes der Veröffentlichung in Reflexionen, die fast mit einem Verdikt zu schließen drohen. Aber wie? Die betreffenden Worte lauten bei Luther: propter contribulationes filiorum Israel, ut doceret illos bellum. Wenn nun die Vulgata den zweiten Vers wiedergiebt: ut postea discerent filii eorum certare cum hostibus etc., so ist, von dem contribulationes bei Luther zunächst abgesehen, doch genug Übereinstimmung des Sinnes vorhanden, um einen Kritiker vor der Behauptung zu bewahren, jene Stelle gehöre nicht zum Text! Nun aber konnte ein Blick in den hebräischen Text ihn belehren, wie

eng sich bis auf das eine fragliche und zunächst als verdächtig zu bezeichnende Wort contribulationes Luthers Wiedergabe an jenen anschließt, welcher V. 2 lautet:

רַק לְמַעַן דַּעַת דֹּרוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְלַמְּדָם מִלְחָמָה"

Luther, der sich auch sonst öfters um den hebräischen Text bemüht zeigt, ist also von seinem dem לְמַעַן entsprechenden propter an dem Urtext genau gefolgt, vielleicht unter Mitbenutzung der LXX, welche übersetzt: *πλὴν διὰ τὰς γενεὰς υἱῶν Ἰσραὴλ τοῦ διδάξαι αὐτοὺς πόλεμον*. Luthers wörtliche Übereinstimmung mit dem Hebräischen und Griechischen erleidet nur durch das contribulationes, welches dem Kontext nach dem דֹּרוֹת, *γενεάς* entsprechen müßte, eine sehr auffällige Unterbrechung. Aber gerade diese Schwierigkeit hebt sich durch die bis zur Evidenz gewisse Konjektur, daß statt contribulationes vielmehr contribules zu lesen ist, ein Wort, das von Du Cange mit consanguinei, cognati wiedergegeben (Ausgabe von Hentschel, Paris 1842, S. 577) und als Übersetzung des hebräischen und griechischen Wortes noch kenntlicher wird durch die Erklärung bei Johannes de Janua Summa quae vocatur Catholicon. Mogunt. 1460: Contribulis a con — tribulis .... simul ejusdem tribus. (Ebenso bei Forcellini.) Luther hat sich also nur die Freiheit genommen, statt „Stämme der Kinder Isr.“, zu sagen: „die Stammesgenossen“.

Anstatt dieses Emendationsversuchs wäre allerdings noch eine Möglichkeit zu berücksichtigen. Nach Du Cange findet sich bei dem Lexikographen Guilelmus Brito auch das Wort contribulitas im Sinn von cognatio oder consanguinitas. Da dasselbe aber in dem oben zitierten Catholicon, welches im 16. Jahrhundert viel gebraucht wurde und daher wahrscheinlich den lateinischen Wortschatz der Zeit enthält, fehlt, so wird man wohl vorziehen, sich für contribules zu entscheiden.

Druckversehen S. 23, Z. 2 v. o. lies: debemus. — S. 29, Z. 17 v. o. lies: vestigia. — S. 31, Z. 3 v. u. lies: vocaverunt. — S. 32, letzte Zeile des 2. Absatzes lies: regnet. S. 68, Z. 19 v. u. lies: nudius tertius.

2.

Noch eine Bemerkung zu dem Streite Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, 1523—24 [1]).

Von

Lic. Dr. G. Buchwald,
Oberlehrer am Gymnasium zu Zwickau.

Die Poachsche Sammlung von Predigten Luthers barg, wie ihr Indexband anzeigt, ursprünglich auch Luthers Predigten aus dem Jahre 1523. Leider ist der betreffende Band verloren. Dieser Verlust ist uns nun, wenn auch nicht vollständig, so doch einigermaßen ersetzt durch Roths unmittelbare Nachschriften von Predigten Luthers [2]). Diese beginnen mit dem 21. Juni. Roth muß mithin schon gegen Mitte des Jahres 1523 nach Wittenberg gekommen sein, wo er sich bei Beginn des Wintersemesters 1523—24 immatrikulieren ließ [3]). Dasselbe geht aus den Adressen der an ihn gerichteten Briefe hervor.

Die uns aus dem Jahre 1523 in Rothschen Nachschriften erhaltenen Predigten Luthers sind, wie der Vergleich mit Poachs Index lehrt, identisch mit den von diesem katalogisierten. Mit völliger Gewißheit kann dies auch daraus geschlossen werden, daß beide, Roth und Poach, für den 4. und 7. Trinitatissonntag ausdrücklich Amsdorf und nicht Luther als Prediger angeben.

Die von Roth im Jahre 1523 nachgeschriebenen Predigten Luthers sind nun folgende [4]):

---

[1]) Vgl. Theol. Stud., Jahrg. 1884, S. 562 ff.

[2]) Vgl. Andreas Poachs handschriftliche Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luthers. 1885. I, p. XXXII ss.

[3]) Vgl. Müller, Stephan Roth in „Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte" 1882, S. 57.

[4]) Vgl. Poachs Sammlung l. c.

I.	Am	3. p. Trin. (21. Juni) über Luk. 15.
II.	„	Johannestag (24. Juni) über Luk. 1.
III.	„	Tag Mariä Heimsuchung (2. Juli) über Luk. 1.
IV.	Am	5. p. Trin. (5. Juli) über Luk. 5.
V.	„	6. p. Trin. (12. Juli) über Matth. 5.
VI.	„	Jakobustag (25. Juli) über Matth. 20.
VII.	„	8. p. Trin. (26. Juli) über Matth. 7.
VIII.	„	9. p. Trin. (2. August) über Luk. 16.
IX.	„	11. p. Trin. (16. August) über Luk. 18.
X.	„	12. p. Trin. (23. August) über Mark. 7.
XI.	„	13. p. Trin. (30. August) über Luk. 10.
XII.	„	14. p. Trin. (6. September) über Luk. 17.
XIII.	„	15. p. Trin. (13. September) über Matth. 6.
XIV.	„	20. p. Trin. (18. Oktober) über Matth. 22.
XV.	„	22. p. Trin. (1. November) über Matth. 18.
XVI.	„	23. p. Trin. (8. November) über Matth. 22.

Unter diesen Predigten befindet sich nun also auch die vom 2. August, in welcher Luther gegen das Wittenberger Domkapitel ankämpfte. Den insbesondere polemischen Abschnitt der Predigt hatte Roth ursprünglich gar nicht mit nachgeschrieben. Es ist wahrscheinlich, daß Luther bereits am 12. Juli, am Tage nach seinem zweiten Schreiben an das Domkapitel [1]), Gelegenheit nahm, nach seiner Gewohnheit am Schlusse der Predigt, von der Kanzel aus sich über seine Stellung zu den Wittenberger Stiftsherren zu erklären. Luthers Worte waren indes dem jungen Magister „zcu scharff": „de judicio concilio etc. ist zcu scharff, relinquamus ergo: —" schließt er seine Nachschrift. — Auch am 2. August hatte es Roth vorgezogen, den polemischen Schlußteil der Predigt Luthers nicht mit zu notieren. Die letzten Worte in seiner Nachschrift lauten: „ea dicta sunt off die hern offm Schloß ꝛc.: — Et multa hic dixit tanta vehementia ut nihil supra." — Wegen des geschichtlichen Interesses jedoch, welches gerade dieses Predigtstück in der Folgezeit erlangte, schrieb sich Roth später zwi-

[1]) De Wette II, 354 ff.

schen dem 6. und 13. September dasselbe von einer Nachschrift ab. In Roths Heft ist nun diese Kopie durchstrichen — ein Zeichen dafür, daß der Schreiber sie später nochmals ab- und sozusagen aufs reine schrieb. Dieser Reinschrift gab dann Roth den Titel: „Von Zweirley ergernuß der Lehr vnd der liebe ein kurtzer vnterricht D. M. L." — Dies ist der von mir an oben genannter Stelle der „Theologischen Studien" veröffentlichte Predigtabschnitt.

Luther wurde also nicht, wie l. c. S. 572 vermutet wurde, von der epistolischen Perikope für den 9. Trinitatissonntag, zu seinen Invektiven veranlaßt, sondern das Gleichnis vom ungerechten Haushalter führte ihn dazu, wie die Wiedergabe der Rothschen Nachschrift zeigen wird.

Dominica post Petri D. M.

Evan: Lucae 16.

Non praedicat de fide, sed de operibus et fructibus fidei, scilicet charitate proximi, stat in hoc, ut proximo cura habeatur. Diene ihm mit leib vnd leben, gut 2c.

Non satis est predigen vorstehen, horen, sed armati simus etiam, ut defendamus tales praedicationes et maneamus in eo etc. contra diabolum in morte etc. Videtur hoc evangelium et pleraque alia ad opera respicere etc. hec adferat Sathan, et hic in vita justitiarii, hypocritae etc. ut hic simus armati etc.

Facite vobis etc. hic clare dicent: ponitur ut fiant bona opera et fa[cite]: a[micos]: de mam[mona]: etc. ubi nunc est doctrina tua de fide quae sola justificet etc. vides hic opera etc. Oportet ut simus hic klug. Dicatis quod hec scriptura, et verba dei gebrauchen. Der sprach ut homines inter se loquuntur, Jha wie man vff der gaßen redt, ut mater cum puero etc. primum Innerlich, secundo äußerlich, loquitur scriptura de Justificatione, primum wie es Innerlich Im hertzen vor gott gehet, 2° wie es vor den menschen gehet 2c. coram deo non justificatur nisi qui habet lauter hertz, corda purificans fide cor respicit etc. non opera. deus corde creditur etc.

Paulus Rho. 10 [1]. coram deo sola fides justificat sine operibus, Innerlich est ista justificatio. loquitur scriptura nunc ut est inter homines, nunc coram deo, non simul et semel, oportet et spruch darnach . . . . . si contrariantur, nos non contra id possumus aliquid, hic nulla sunt opera, non juvant wallen ꝛc. sed sola fides etc. Sed illa spruch ut hic gehen herauß coram hominibus, ore fit confessio ad salutem etc. ut certus sis et coram te et coram hominibus etc. qui non habent differentiam inter scripturas, faciunt errorem. loquitur more hominum etc. et ut parentes jubent filios esse mites, misericordes etc. per opus non fit misericors, sed oportet prius esse miseric[ordes], et vade, indica te opere esse misericordem etc. textus clare dicit: facite vobis etc. id est si es Christianus in fide intus, vade et ostende foris te erga proximum, ut tu certus sis et alius etiam ut exeat fides et ostendat se etc. Nota veruntamen quod super est: date ele[emosynas]: animo salicet . . . vobis etc.: — et hoc dictum habebunt adversarii, non loquitur von dem weßen das zwischen gott vnd menschen gehen, sed quod zwitschen [!] menschen vnd menschen si dederis ele[emosynas]: faciet te intus rein et extra coram hominibus ita ut fides tua te manifestet mundo. Sic Danieli dictum ad Nab[uchodonosor] redime peccata eleemos[ynis] [2]. Der redet vor gott, der ander vor den menschen, nunc de fide in corde, alter coram hominibus etc. id est tua elemosyna faciet te certum esse remissa peccata te teste et aliis: — oportet scripturam loqui de operibus. Non satis est habere opera, sed et cor requiritur, opus tauge nit, si non est ex rechtschaffen hertzen. opus kein nutz nisi cor adsit, oportet cor esse rectum si opus d[ebet] esse rechtschaffen. oportet fidem adesse, opera non faciunt rein in corde, sed foris coram te et aliis hominibus etc. dic ex scriptura hanc glossam etc. Pro illo habes dictum Petri [3])

[1]) Röm. 10, 6.
[2]) Dan. 4, 24.
[3]) 2 Petr. 1, 5.

vleißet euch mit gutten werken ꝛc. 2 Pe. 1: non dicit ut per opera justifiatis etc. sed dicit; facite ut certi sitis etc. Scriptura loquitur de justificatione duplici, primo rechtfertig[ung] an Jr selber in qua non est conscientia gewiß, 2° de recht-f[ertigung] ut est gewiß ꝛc.

Loquitur hic textus clare de amicis hic in terris, non in coelis, ut eruamus oculum, qui respicit in coelum et sinamus oculum qui respicit sanctos in terra etc. sancti in coelis non egent nostris operibus, sed sancti in terris etc. schaff frunde, ubi vides pauperes, infirmos, unvorstendig, illi sis auxilio, ii dabunt testimonium tibi in extremis, ii werden bey dir stehen et ostendent tuam fidem etc. sic eris certus tu quod fidem habes: — Non ad sanctos respiciendum etc. intercessio nulla erit tunc: —

Mammon reichthum, gut, das vbrig ist, dicit iniquum, quia non est homo qui bene utitur, quia qui est sine fide, non cogitat juvare proximum, niemandt thut recht damit exceptis Christianis etc. datum est ut egentem juvat [!], semper cumulant avari, cogitant de ventre etc: —

[1]) Peccatum dup[lex]: peccatum quod est contra fidem non est ferendum, quod contra charitatem bene est ferendum etc. infirmi in fide et vita sunt ferendi leiden ꝛc. cum peccatoribus crassioribus habendum est mittleiden ꝛc. denique cum iis agendum est, ut meliores fiant, si ceciderunt, ut resurgant etc. sed quod est contra fidem, non est ibi tacendum etc. Item ii non ferendi sunt qui nolunt meliores fieri et confitentur etc. rectum esse etc. Nota exemplum in Christo etc. stellen vns zur libe faullig ꝛc. — e a d i c t a s u n t v f f d i e h e r n v f f m S c h l o ß ꝛc. — E t m u l t a h i c d i x i t t a n t a v e h e m e n t i a u t n i h i l s u p r a: —

Das Folgende ist bereits aus Roths Reinschrift mitgeteilt, welche bis auf wenige Varianten mit der ursprünglichen Abschrift übereinstimmt. Diese liest (Theol. Stud. l. c. S. 567, Z. 3 v. o.)

---

1) Hier beginnt das bereits mitgeteilte Predigtstück, aber hier noch in unmittelbarer Nachschrift, also in ursprünglichster Form.

nach „gehen“ noch: „aber das wollen wir noch ein weil wehren“, nach „wirt“ (Z. 5 v. o.) noch „ßo werden sie wollen schreihen vnd hulff suchen“; es fehlen in ihr die Worte „vnd ihr vnchristlich weßen nit abstellen“ (Al. 2, Z. 6 v. o.), „boß“ (Z. 8), „vnd sollens nicht leiden“ (Z. 12), „vnd widder die lehr des glaubens“ (Z. 14), sowie die Schlußworte „dabei wollen wirs“ ꝛc.

Rezensionen.

1.

Das Alte Testament bei Johannes. Ein Beitrag zur Erklärung und Beurteilung der johanneischen Schriften von Lic. **A. H. Franke,** Privatdozent (jetzt außerordentl. Professor) in Halle. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprechts Verlag. 1885. V u. 316 S. 8°. Preis 6 Mark.

Unter vorstehendem (übrigens in seinem Hauptteil nicht glücklich formulierten) Titel liegt uns ein Werk vor, welches ganz geeignet ist, den Untersuchungen über die johanneischen Schriften einen neuen kräftigen Anstoß zu geben und die Zuversicht vieler Vertreter der Tübinger Tendenzkritik, daß der „wissenschaftlichen Theologie“ die Unechtheit des Johannesevangeliums als ausgemacht gelten müsse, einigermaßen zu erschüttern. Denn das Buch — dieses Eindrucks wird sich kein aufmerksamer Leser erwehren können — gehört nicht zu den nur vom apologetischen Interesse eingegebenen Verteidigungsschriften für das Johannesevangelium. Es enthält gründliche und umfassende Untersuchungen. Der mit der einschlägigen Litteratur genau bekannte Verfasser, so entschieden er auch für die Echtheit der johanneischen Schriften eintritt, will den wirklichen Sachverhalt nirgends vertuschen, die ihm in den Weg tretenden Instanzen nicht mit mehr oder weniger scheinbaren Ausreden beiseite schieben, vielmehr alle Beobachtungen seiner Gegner, die sich ihm als begründet erweisen, unum-

wunden anerkennen; nur dadurch, daß er die vorliegenden Probleme, deren Schwierigkeit er nicht unterschätzt, mehr als bisher geschehen war, bei der Wurzel anfaßt, gewinnt er seine die Echtheit der johanneischen Schriften fester begründenden Ergebnisse. Nicht selten stellt sich dabei heraus, daß die Bestreiter der Echtheit ihre schärfsten Waffen Auffassungen johanneischer Anschauungen und Positionen verdanken, welche auch von den Verteidigern der Authentie geteilt, zuweilen sogar zuerst aufgebracht worden sind, und welche sich der tiefer dringenden Untersuchung nicht bewähren; und der Verfasser hat daher vielfachen Anlaß, nicht nur einzelne Stellen der johanneischen Schriften, sondern auch die Grundbegriffe und die Gesamtanschauung des Johannes in helleres und richtigeres Licht zu setzen. Er selbst legt hierauf, wie der Nebentitel „Ein Beitrag" u. s. w. andeutet, das Hauptgewicht in der wohlbegründeten Überzeugung, daß die Entscheidung der kritischen Frage mit dem richtigen Verständnis der johanneischen Schriften im wesentlichen schon gegeben ist.

Freilich bildet nur das Verhältnis der johanneischen Schriften zum Alten Testament den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung. Aber schon die in der Einleitung (S. 1—9) in eben so klarer als präziser Darstellung vorausgeschickte Übersicht des bisherigen kritischen Streites über die johanneischen Schriften weist nach, daß dieses Verhältnis der Angelpunkt ist, um welchen die ganze kritische Verhandlung sich dreht. Aus neueren Modifikationen der Tübinger Johanneskritik, namentlich aus Thoma's „Genesis des Johannesevangeliums" zeigt der Verfasser zugleich, daß mit dem bloßen Nachweis der Verarbeitung alttestamentlichen Materials in den johanneischen Schriften für deren Authentie noch nichts gewonnen, daß vielmehr eine allseitige Untersuchung des Verhältnisses der johanneischen Schriften zum Alten Testament erforderlich ist, zu welcher bisher wohl dankenswerte Vorarbeiten vorhanden waren, die aber noch niemand unternommen hatte.

In drei Teilen löst er selbst die Aufgabe, die er sich gestellt hat. Der erste (S. 10—88) macht das prinzipielle Verhältnis des Johannes zum alten Bunde zum Gegenstand der

Untersuchung. Es handelt sich also hier wesentlich um den von Baur behaupteten, von seinen Nachfolgern trotz mancher Einschränkungen festgehaltenen und auch von einzelnen Verteidigern der Echtheit der johanneischen Schriften zugestandenen Antijudaismus des vierten Evangelisten und um die richtige Beleuchtung des Sachverhalts, auf welchen diese Behauptung gegründet worden ist. Dabei kommt wieder ein Dreifaches in Frage: Die Stellung des Johannes zum Volke, zu der Offenbarung und zur Schrift des alten Bundes. In dem ersten der damit gegebenen Abschnitte (S. 11—27), dessen Inhalt der Verfasser in etwas weiterer Ausführung schon in seiner 1882 gedruckten Habilitations-Dissertation mitgeteilt hat, wird das Problem in voller Schärfe dahin formuliert: „Wie ist die Verwendung der Juden als der Repräsentanten des ungläubigen Kosmos im Evangelium (Johannes) aufzufassen?" Unter Ablehnung ungenügender Lösungen wird anerkannt, daß der Evangelist in dieser Beziehung in seiner Darstellung allerdings eine bestimmte Tendenz verfolgt, obschon man dieselbe nicht für den eigentlichen Zweck seines Evangeliums ausgeben darf. Daß diese Tendenz aber nicht Antijudaismus ist, beweist der Verfasser aus den Zeugnissen persönlichen Interesses des Evangelisten an der jüdischen Nation und ihrem Geschick. Vielmehr will Johannes die ihm vor Augen liegende Thatsache, daß, während eine Gemeinschaft von Kindern Gottes aus aller Welt, ohne Rücksicht auf nationale Herkunft, sich des Heiles in Christo freut, das Volk des alten Bundes von demselben ausgeschlossen geblieben ist, daraus erklären, daß Jesus schon während seiner persönlichen Wirksamkeit auf der Erde von dem Volke der Juden als solchem verworfen worden ist. Im Lichte der Thatsache, daß die Verwerfung des messianischen Heils seitens der jüdischen Nation entschieden war, konnte Johannes das Verhalten, welches diese in ihren Häuptern und Führern schon Jesu gegenüber bewiesen hatte, nicht mehr mit Unwissenheit entschuldigen, mußte vielmehr darin die aus entschiedenem Unglauben und völliger Gottentfremdung entsprungene Verschuldung erkennen, welche das Judenvolk seines Charakters und seiner Privilegien als des Volkes Gottes verlustig und es zum Repräsentanten des gott-

entfremdeten Kosmos gemacht hatte. Hiermit scheint uns der Verfasser in der That eine völlig ausreichende Lösung des Problems, durch welche namentlich auch das vielberufene *οἱ Ἰουδαῖοι* alles auffällige verliert, gefunden zu haben; ja es ist dies die allein mögliche Lösung des Problems, falls man nicht einer einheitlichen, in sich widerspruchslosen Auffassung aller johanneischen Aussagen über die Juden (vgl. namentlich Joh. 4, 22) die Annahme vorziehen will, daß zwei einander widersprechende Betrachtungsweisen der Juden im Evangelium Johannes unvermittelt und unversöhnt neben einander hergehen.

Es ist ganz richtig, was der Verfasser betont, daß sich jene Betrachtungsweise der Opposition, welche schon Jesus selbst unter seinen Volksgenossen, insbesondere bei deren Häuptern und Führern fand, für Johannes zunächst aus der geschichtlichen Sachlage, wie sie sich gegen Ende der apostolischen Zeit gestaltet hatte, ergab. Wir möchten aber hier noch weiter darauf aufmerksam machen, wie seine alttestamentlichen Anschauungen ihn mit innerer Notwendigkeit auf jene Auffassung der Sachlage und jene Betrachtungsweise der jüdischen Opposition gegen Jesum führen mußten. Von einer Verwerfung des erwählten Eigentumsvolkes Jehovas weiß freilich das Alte Testament, wissen auch die Propheten noch nichts. Immerhin erheben diese aber oft genug gegen das Volk Israel als solches die Anklage treulosen Abfalls und unbußfertiger Feindschaft gegen seinen Gott; oft genug ist auch in ihren Augen das Volk in seinem gegenwärtigen Bestand, namentlich sofern es durch seine Häupter und Führer repräsentiert ist, verworfen und dem Gericht verfallen, und alle Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Bundesverhältnisses richtet sich auf die Zukunft und hat das aus dem Rest der Bekehrten erneuerte Volk zum Gegenstand. — Weiter ist es eine schon im Alten Testament ausgeprägte Anschauung, daß zwar bei den gottesvergessenen, durch ihre Götzengreuel verunreinigten Heiden das Böse eine unbestrittene Herrschaft übt, aber doch, weil sie Gottes Gesetz nicht kennen, sein innerstes Wesen noch nicht offenbart und seine höchste Macht noch nicht entfaltet. Erst in Israel, das sich dem klar bezeugten Willen Gottes gegenübergestellt sieht und fort

und fort Objekt der göttlichen Erziehung ist, offenbart das Böse sein innerstes Wesen und die ganze knechtende Macht, welche es über die Herzen der Menschen übt. Da tritt die bewußte Feindschaft gegen Gott, die entschlossene Aufsagung des Gehorsams gegen ihn, die geflissentliche Verachtung und Übertretung seines Gesetzes, das empörerische Ankämpfen gegen seine Rechtsordnungen, die freche Verhöhnung und Profanierung alles Heiligen an den Tag (vgl. z. B. Jes. 3, 8; 30, 10. Jer. 2, 20. 27. Am. 2, 7. Ps. 50, 16 u. v. a.), um derenwillen Israels Verderben und Verschuldung größer ist, als die der Heiden (2 Kön. 21, 9. Ez. 5, 6f.), und selbst Sodom ihm gegenüber noch gerecht erscheint (Ez. 16, 47ff.). Wenn nun die Thatsache, daß das jüdische Volk als solches die letzte und höchste Offenbarung in dem Sohne verworfen hatte, dem Evangelisten vor Augen lag, so mußte er einen Schritt weiter gehen, als die Propheten: jener Rest konnte in seinen Augen nicht mehr der Zukunft angehören, weil eine weitere, noch vollkommenere Offenbarung und Heilsthat Gottes nicht mehr zu erwarten war; je mehr bei ihm die Betrachtungsweise des messianischen Heils als eines schon der Gegenwart angehörigen Gutes überwog, um so mehr mußte in seinen Augen auch jener Rest mit den in die Gemeinschaft der Kinder Gottes schon aufgenommenen oder noch eingehenden einzelnen Israeliten zusammenfallen, und um so mehr mußte sich ihm der Ausschluß des jüdischen Volkes in seinem gegenwärtigen Bestand von dem Heil in Christo schlechtweg als nunmehrige Verwerfung des jüdischen Volks darstellen; denn jenen geretteten Rest konnte er unmöglich als das noch fortbestehende Volk ansehen. Hatte doch auch die alttestamentliche Weissagung schon bezeugt, daß die verstockte Verschmähung der messianischen Heilsgnade das unwiderrufliche Vernichtungsgericht nach sich ziehe (vgl. Ez. 20, 38. Jes. 65, 11ff. 66, 24 und meine Schrift „Die messianische Weissagung", S. 191). So mußten also für Johannes die Begriffe „Volk Gottes" und „Volk der Juden", die für die Propheten zwar nicht identisch, aber doch noch untrennbar verbunden waren, sich von einander lösen. Sah er sich aber so durch den geschichtlichen Sachverhalt genötigt in

seinem Urteil über das nunmehrige Verhältnis der jüdischen Nation zu Gott und seinem Heil einen Schritt weiter zu gehen, als die Propheten, so mußte er auch weiter auf Grund der anderen vorhin angeführten alttestamentlichen, insbesondere prophetischen Anschauung in der verstockten Verwerfung des in dem eingeborenen Sohne dargebotenen Heiles den denkbar höchsten Gipfel der von den Juden schon von Alters her bewiesenen Gottfeindschaft und daher auch in dem ungläubigen jüdischen Volk den vollendetsten Typus des gottentfremdeten Kosmos erkennen. Ja nur unter der Voraussetzung, daß das Heil in Christo zunächst den Juden bestimmt und in einer keine Entschuldigung übrig lassenden Klarheit dargeboten war, konnte er und von ihr aus mußte er zu einer solchen Betrachtungsweise „der Juden" kommen. Daraus ergiebt sich denn von selbst, wie beim Rückblick auf die Geschichte Jesu Christi die Thatsache: *Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον* (Joh. 1, 11) von Johannes aufgefaßt und dargestellt werden mußte, und wie notwendig ihm dabei diejenigen, welche zuvor *οἱ ἴδιοι* waren, nunmehr als *οἱ Ἰουδαῖοι* den an den Namen des Sohnes glaubenden Kindern Gottes (Joh. 1, 12 f.) als den nunmehrigen *ἴδιοι οἱ ἐν τῷ κόσμῳ* (Joh. 13, 1) gegenübertraten. Es war nicht Antijudaismus, sondern es waren gerade seine alttestamentlichen Glaubensüberzeugungen, welche ihm die von ihm eingenommene Stellung zu seinen Volksgenossen anwiesen.

Der zweite Abschnitt (S. 27—46) handelt von der Stellung des Johannes zu der Offenbarung des alten Bundes und weist positiv und negativ, d. h. durch Abwehr der Mißdeutung von Stellen, wie Joh. 1, 18; 5, 37; 10, 8 u. a. nach, daß sein Glaube an dieselbe ebensowenig einem Zweifel unterliegen kann, als der der andern neutestamentlichen Schriftsteller, und daß er — bei aller gelegentlichen Bezeugung der Erhabenheit der in dem Sohne gegebenen Offenbarung, als der absoluten, auch die *ἐπουράνια* kund machenden (Joh. 3, 12 f.), über die vorbereitende des alten Bundes — den inneren Zusammenhang beider Offenbarungen und die Zweckbeziehung der alttestamentlichen auf die des neuen Bundes nachdrücklich betont. Mit Recht fordert dabei der Verfasser, daß

man Judentum und alttestamentliche Religion nicht, wie von der Tübinger Kritik meist geschehen ist, ohne weiteres identificiere, sondern wohl unterscheide, falls man Johannes recht verstehen wolle, und entwickelt namentlich den Sinn von Joh. 1, 17 im Lichte dieser Unterscheidung in einer m. E. durchaus zutreffenden Weise. Schon in diesem Abschnitt tritt uns aber auch ein im weiteren Verlauf der Untersuchungen noch öfters bemerkbarer Mangel in der Beweisführung des Verfassers entgegen, welcher m. E. ihre Überzeugungskraft zu beeinträchtigen geeignet ist. Ich glaube nämlich, daß dieselbe noch wirksamer gewesen wäre, wenn er weniger Gewicht auf die Beziehungen johanneischer Aussagen auf *bestimmte einzelne Stellen* des Alten Testamentes, die er entdeckt zu haben glaubt, gelegt hätte. Tritt er auch der Kritiklosigkeit, mit welcher nach F. Adf. *Lampes* Vorgang Hengstenberg solche Beziehungen gesammelt hat, entschieden entgegen, so scheint er mir doch auch selbst darin noch zu weit zu gehen. So legt er (S. 32 f.) bedeutendes Gewicht darauf, daß Johannes in Joh. 1, 14, wie schon Lampe erkannt habe, „die ihm selbst durch Jesum vermittelte Gottesschau“ als das Gegenbild der nach 2 Mos. 33, 18 ff. Moses zuteil gewordenen darstelle (vgl. auch S. 102. 204. 265. 291). Das scheint uns aber trotz der aus dem Inhalt und den Ausdrücken in Joh. 1, 14. 17 und 18 entnommenen Beweisgründe (zu denen man noch eine gegensätzliche Beziehuug des *ἐσκήνωσεν* Joh. 1, 14 zu dem *παρέρχεσθαι* in 2 Mos. 33, 19. 22. 34, 6 hinzufügen könnte) äußerst zweifelhaft. Der Verfasser weist selbst (S. 288) darauf hin, daß das רב חסד ואמת 2 Mos. 34, 6 in der Sept. mit *πολυέλεος καὶ ἀληθινός* wiedergegeben ist, daß überhaupt dem hebräischen חסד ואמת in der Sept. ständig *ἔλεος καὶ ἀλήθεια* entspricht und das Wort חסד *nur* Esth. 2, 9, wo es dem sonst gebrauchten חֵן in der Redensart „Gnade finden“ entspricht, mit *χάρις* wiedergegeben ist. Letzteres Wort ist nämlich in der Sept. die Wiedergabe von חֵן. Darin will der Verfasser aber einen Beweis dafür finden, daß Johannes, obwohl er sich in der Regel an die Sept. halte, auch von Hause aus mit dem hebräischen Grundtext bekannt gewesen sei. Ohne dies hier in Abrede stellen zu wollen (s. u.), meinen

wir doch, dieser Beweis dafür sei sehr prekär, und die richtige Folgerung aus jenen Wahrnehmungen wäre vielmehr die längst gezogene (vgl. z. B. Meyer und Weiß zu Joh. 1, 14) gewesen, daß die Korrespondenz des johanneischen χάρις καὶ ἀλήθεια (Joh. 1, 14 und 17) mit dem alttestamentlichen חסד ואמת nur ein täuschender Schein ist. Denn wer wirklich auf den Grundtext zurückging, dem konnte die Inkongruenz der Ausdrücke אמת und ἀλήθεια (zumal in der johanneischen Bedeutung dieses Wortes) nicht verborgen bleiben, und er hätte mehr Anlaß gehabt, bezüglich dieses Wortes von der griechischen Bibel abzuweichen, als bezüglich des Wortes חסד. Für seine Leser hätte Johannes überdies, wenn er wirklich eine Bezugnahme auf das alttestamentliche חסד ואמת beabsichtigt hätte, dieselbe durch Abänderung der stehenden Wiedergabe dieser Wortverbindung in der griechischen Bibel jedenfalls wieder ziemlich unkenntlich gemacht. Auch die Beziehung von Joh. 3, 12 auf 5 Mos. 30, 11 ff. (S. 37. 197) scheint mir bei der völligen Verschiedenheit der Gedanken und Zwecke der beiderseitigen Aussagen sehr zweifelhaft, und selbst eine auf unbestimmter Reminiscenz an die deuteronomische Stelle beruhende bloße Entlehnung des Ausdrucks in den Worten καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν läßt sich angesichts der Stellen Spr. 30, 4. Bar. 3, 29 einerseits und Joh. 6, 38. 62 andrerseits nicht mit voller Bestimmtheit behaupten. Auch geht Franke zu weit, wenn er in Joh. 3, 12 f. die Anschauung ausgesprochen findet, daß die alttestamentliche Offenbarung nur die ἐπίγεια zum Inhalt habe; in Hebr. 12, 18—29 ist der von ihm erörterte Unterschied zwischen der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung gemacht (vgl. meinen Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 113 ff.); aus jener johanneischen Stelle aber läßt er sich doch nur sehr mittelbar erschließen. — Der dritte Abschnitt (S. 46—88) handelt von der „Stellung des Johannes zur Schrift des alten Bundes“ und weist überzeugend und allseitig nach, daß sich dem Evangelisten „Schriftglaube und Christusglaube, das Verständnis der Schrift und der Einblick in die Wege Gottes zum Heil der Welt“ in und mit einander entwickeln und vollenden. Besonderer Beachtung empfehlen wir die trefflichen Erörterungen über die auf dem Boden des

Gesetzes sich bewegenden apologetischen und polemischen Auseinandersetzungen Jesu mit den Juden (S. 62—72).

Das aus den Untersuchungen über das prinzipielle Verhältnis des vierten Evangelisten zum alten Bunde gewonnene Ergebnis, daß er ein der gottverliehenen Prärogativen seines Volkes sich wohl bewußter, in den heiligen Schriften des alten Bundes lebender und webender Israelite war, muß sich nun aber auch an dem Gepräge, welches seine christliche Gesamtanschauung an sich trägt, bewähren. Darum handelt der zweite Hauptteil, auf welchen der Verfasser mit Recht das Hauptgewicht gelegt hat, von den „alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs“ (S. 89—254). Sollen nun die in ihrer Art sehr eigentümlichen johanneischen Schriften wirklich aus dem Apostelkreise, und dazu von einem der Urapostel herrühren, so müssen zunächst die allen andern neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen, aus dem Alten Testament stammenden Grundanschauungen auch ihnen eigen sein. Das weist der Verfasser in der ersten Abteilung des zweiten Teiles bezüglich der drei Hauptpunkte, die auch in den kritischen Verhandlungen über die johanneische Frage in den Vordergrund getreten sind, nämlich insbetreff der Anschauungen über Gott und Welt (S. 91—143), der Eschatologie (144—166) und des Messiasglaubens als der Wurzel des Glaubens an Christum (S. 166—185) mit einer der entscheidenden Bedeutung dieser Untersuchung entsprechenden, das Detail in umfassender Weise berücksichtigenden Gründlichkeit nach. Wir können den Gang seiner Ausführungen dem Leser nicht vorführen, sondern müssen auf das Buch selbst verweisen. Mit einem Bedenken aber wollen wir nicht zurückhalten. Besonders in den beiden ersten Abschnitten hatte es der Verfasser mit den johanneischen Anschauungen zu thun, in welchen man Zeugnisse seiner alexandrinischen Geistesrichtung und des Einflusses Philos zu finden pflegt. Nun hat Franke den tiefgreifenden Unterschied zwischen der johanneischen und der philonischen Anschauung, die er zu diesem Zweck auf Grund umfassender Quellenstudien sehr eingehend entwickelt hat, gut aufgezeigt und überzeugend nachgewiesen, daß Johannes in allem, worin Philos intellektualistische Spekulation den Boden der religiösen Anschauungen des

Alten Testaments verläßt, im Gegensatz zu ihm und auf der Seite des Alten Testaments steht. So sehr wir aber seine Überzeugung teilen, so will es uns doch vorkommen, als ob er derselben einen zu schroffen, mindestens mißverständlichen Ausdruck gegeben habe, wenn er den „angeblichen Alexandrinismus" des Johannes geradezu „als Fiktion vorurteilsvoller Kritik oder unbesonnener Interpretation" bezeichnet (S. 92), und als ob er über der Verschiedenheit die immerhin in gewissem Maße vorhandene Verwandtschaft nicht genügend anerkenne. Philonismus und Alexandrinismus darf man ja nicht identifizieren und den letzteren nicht in so schroffen Gegensatz zu der biblischen Denkweise stellen. Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser in seiner ganzen Untersuchung über den Alexandrinismus der johanneischen Schriften der Schlußbemerkungen in der Abhandlung **Weizsäckers** über die johanneische Logoslehre (Jahrb. für deutsche Theol. 1862, S. 708) mehr eingedenk geblieben wäre: „Es ist ja nichts leichter, als die große Verschiedenheit beider Lehren (der johanneischen und der philonischen Logoslehre) zu zeigen, nachzuweisen, daß sie auf verschiedenen Grundanschauungen beruhen . . . Aber dies schließt doch gewiß nicht aus, daß dieselbe (die johanneische Logoslehre) unter der Anregung durch geläufige Begriffe, die von dorther, oder wenigstens aus verwandten Gebieten kamen, angeregt wurde." Mit Recht ist dort weiter betont, daß alle neutestamentlichen Schriftsteller bei ihrem Zurückgehen auf das Alte Testament dieses mehr oder weniger „durch das Medium der zeitgenössischen jüdischen Auffassung" ansehen. Die Richtigkeit dieser Bemerkungen stellt Franke freilich nicht in Abrede; er giebt (S. 112) die **Möglichkeit** zu, daß die johanneische Gesamtanschauung einen ausgeprägten biblischen Charakter haben, und daß doch die Logosidee von Philo entlehnt sein könnte; und nachdem die nähere Untersuchung ergeben hat, daß sich das Philo und Johannes Gemeinsame auf das biblisch-jüdische Element der philonischen Logoslehre beschränkt, erklärt er es doch (S. 127) „für geschichtswidrigen biblischen Purismus, also für Dogmatismus, wenn man den Apostel seine Logoslehre unmittelbar aus den Aussagen des hebräischen Kanons über ‚Wort' und ‚Weisheit' gewinnen läßt", und schreibt selbst dem alexandrinischen

Buche der Weisheit Salomos, insbesondere der bekannten Stelle Kap. 18, 14—25 einen bedeutenden Einfluß sowohl auf die Anschauung des Apokalyptikers von dem Worte Gottes (Ap. 19, 11 ff.) als auf die johanneische Logoslehre zu (S. 127 ff.). Von solchen richtigen Erkenntnissen aus, hätte er aber von vornherein statt jener schroffen Zurückweisung des „angeblichen Alexandrinismus" des Johannes die Aufgabe schärfer im Auge behalten sollen, die Übertreibungen der Tübinger Tendenzkritik auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Man unterschätzt, wie mich dünkt, vielfach die Bedeutung, welche die hellenistische Bildung und Denkweise für die erkenntnismäßige Ausbildung der urchristlichen Glaubensüberzeugungen von Anfang an gehabt hat. Sie konnte aus verschiedenen Gründen bei dieser Ausbildung weit mehr Beihilfe leisten, als die Schulgelehrsamkeit palästinischer Schriftgelehrten. Die hellenistische Bildung aber stand überall mehr oder weniger unter dem Einfluß des Alexandrinismus. War doch Alexandria ihr Hauptsitz, von welchem aus die griechischredenden Juden auch ihre Bibel erhalten hatten. Auf Grund solcher Erwägungen ist m. E. die Frage so zu stellen: Läßt das Medium, durch welches der Verfasser der johanneischen Schriften das Alte Testament ansieht und das auch seine Auffassung der alttestamentlichen Begriffe und Anschauungen färbt, mehr den Charakter palästinischer Schriftgelehrsamkeit oder mehr den der hellenistischen Bildung und damit auch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Alexandrinismus erkennen? Jenes dürfte allerdings in Joh. 12, 41 der Fall sein, wo — wie schon Schlottmann (das Buch Hiob, 1851, S. 130 f.) gezeigt hat — der Einfluß der üblichen jüdisch-aramäischen Paraphrase auf die johanneische Auffassung alttestamentlicher Schriftworte schwerlich verkannt werden kann. Weit überwiegend tritt aber in den johanneischen Schriften hellenistische Denk- und Auffassungsweise an den Tag, die in mancher Beziehung dem älteren, nicht philonischen Alexandrinismus verwandter ist, als der palästinischen Schriftgelehrsamkeit. Und dieser Befund scheint mir der Abkunft dieser Schriften von dem aus der *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* stammenden Fischer, der nicht in den Schulen der Schriftgelehrten gebildet war, und erst als Jünger Jesu und dann als Apostel in

Jerusalem, wo ein beträchtlicher Teil der Gemeinde aus Hellenisten bestand (Apstlg. 6, 1), und schließlich als Vorsteher eines griechischredenden nnd überwiegend heidenchristlichen Gemeindekreises seine christliche Gesamtanschauung ausgebildet und sich immer mehr in das Schriftwort hineingelebt hat, keineswegs ungünstig zu sein. Es ist hier nicht der Ort zur näheren Ausführung und Begründung dieser Andeutungen. Nur zur Exemplifikation der gemachten Ausstellung verweise ich gleich auf die ersten Ausführungen des „Gott und Welt" überschriebenen Abschnitts (S. 92 ff.). Hier scheint mir Franke die räumliche Vorstellung des Johannes von dem Himmel und seinem Gegensatz zu der diesseitigen Welt viel zu schroff der Philonischen Lehre von den beiden Welten, der Sinnenwelt und der Ideenwelt, gegenüber zu stellen. Erkennt er auch an, daß bei Philo die alttestamentliche räumliche Vorstellung noch nachwirkt (S. 95), so hat er doch, wie mich dünkt, bei Johannes über der einseitig betonten Verschiedenheit seiner Vorstellung von der Philonischen das, was sie mit dieser gemein hat, allzusehr beiseite gestellt. Er hat gewiß darin Recht, daß nicht nur die Ausdrücke *κόσμος νοητός* und *αἰσθητός*, sondern auch die durch dieselben bezeichnete Anschauung dem Johannes ebenso fremd ist, wie der ganze intellektualistisch-spekulative Idealismus, aus welchem sie erwachsen ist. Das aber darf man nicht verkennen, daß vermöge der Korrespondenz der Begriffe „himmlisch" und „übersinnlich" und weil der Himmel in der biblischen Anschauung in erster Linie Wohnstätte Gottes ist, aus der räumlichen Vorstellung von demselben im Neuen Testament bald mehr bald weniger eine ideale Bedeutung des Ausdrucks heraustritt, und daß dies innerhalb des Neuen Testaments am meisten bei Johannes der Fall ist. Wie hätte dieser sonst — um von dem *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* in Joh. 3, 13, dessen Echtheit zweifelhaft ist, ganz abzusehen — das Jenseits schon in dem Maße in Christo ins Diesseits getreten und das ewige Leben als schon gegenwärtiges darstellen können, daß „darüber geradezu der Gedanke an eine erst durch Versetzung ins Jenseits zu gewinnende Seligkeit und Vollendung durchaus zurücktritt" (S. 134. 150. 174. 198. 242)? Ist die himmlische Welt dem Gläubigen in Jesu Christo schon

erschlossen, und ist ihm in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne das alles andere in sich schließende Gut der himmlischen Welt, das ewige Leben schon eigen, so setzt das voraus, daß auch in der Vorstellung des Himmels das Moment des Übersinnlichen, Geistigen, Ewigen, Gotteigenen das räumliche so überwiegt, daß dieselbe der alexandrinischen Auffassung des Himmels, deren intellektualistische Verbildung und — wenn man will — Verunstaltung Philos Ideenwelt ist, in der That näher steht, als der fast ausschließlich räumlichen des Alten Testaments und des palästinischen Judentums. — Ebenso scheinen mir Franke's Bemerkungen über den Gegensatz, in welchem die eben berührten johanneischen Anschauungen von dem Verhältnis des Jenseits zu dem Diesseits und vom ewigen Leben zu dem Alexandrinismus stehen (S. 134 ff.), diesen Gegensatz, der in Philos dualistischer Anschauung über das Verhältnis der Körperwelt zur Geisteswelt und in seinem die Bedeutung der Heilsgeschichte und damit auch der Prophetie verkennenden Intellektualismus begründet ist, einseitig hervorzuheben und darüber das, was Johannes mit dem Alexandrinismus gemein hat, zu verdecken. Philos Beschreibungen des Zustands der Ruhe und Freude, in welchen der Weise versetzt ist, wenn er sich aus dem Sinnlichen in das Geistige und Göttliche erhoben hat, sind doch ein Analogon zu dem Frieden und der Freude, welche der Gläubige im Bewußtsein des schon gegenwärtigen Besitzes des ewigen Lebens genießt; wie es denn überhaupt nicht wohl anders sein konnte, als daß der spekulative Idealismus Philos und der religiöse Idealismus des Johannes trotz ihrer verschiedenen Grundrichtung in manchen verwandten Anschauungen zusammentrafen. — Im einzelnen möchte ich noch auf die S. 122 f. gegebene Auslegung von Joh. 1, 4 und 5 aufmerksam machen, bei welcher Franke aber näher hätte nachweisen sollen, daß ihr der Gegensatz des ἦν in V. 4b und des praes. φαίνει in V. 5a nicht im Wege steht.

Von besonderer Wichtigkeit ist der gründliche Nachweis, daß alle wesentlichen Momente der urchristlichen Eschatologie auch in dem Gedankenkreise des Johannes noch eine Stelle behalten haben, so sehr sie auch durch die Auffassung des ewigen Lebens als eines

schon gegenwärtigen Besitzes der Gläubigen in den Hintergrund gedrängt sind. In der ebenso wichtigen Untersuchung über den Messiasglauben und seine Bedeutung in der johanneischen Christologie hat der Verfasser (S. 184; vgl. auch S. 215 f.) unter anderm mit Recht die Stelle 1 Joh. 5, 6 ff. herbeigezogen, inbetreff deren ich bei dieser Gelegenheit meine Ausführungen (in dieser Zeitschr. Jahrg. 1864, S. 552 ff.) in Erinnerung bringen möchte.

Die zweite Abteilung des zweiten Teiles (S. 185—254) ist dem Nachweis gewidmet, daß auch die eigentümlich johanneischen Ideen im Alten Testament wurzeln. In sechs Abschnitten mit den Aufschriften: „Das Heil in Christo als Erfüllung des im alten Bunde gegebenen" (S. 186—192), „die Gottesschau in Jesu Christo" (S. 192—213), „das Bundesopfer und die Sühne" (S. 214—222), „das neue Gebot" (S. 222—231), „das ewige Leben der Gottesgemeinschaft" (S. 231—243) und „die neue Gemeinde" (S. 243—254) wird dieser Nachweis geführt. So überzeugend er mir im ganzen erscheint, so trat mir doch gerade hier der oben erwähnte Mangel, daß manchmal recht zweifelhafte Beziehungen auf bestimmte einzelne Stellen des Alten Testaments geltend gemacht und betont werden, mehrfach entgegen. So soll 1 Joh. 5, 20 in seinem signifikantesten Teile Reproduktion von Jer. 24, 7 sein (S. 187. 250. 262). In der Sept. lauten die betreffenden Worte: *καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι αὐτοὺς ἐμέ, ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος*; das trifft mit 1 Joh. 5, 20 wenig genug zusammen; Johannes müßte also auch hier den Grundtext selbständig reproduziert haben, was aber bei einer Aussage, die sich so ganz in seinem eigenen Begriffskreis und seiner Terminologie hält, wenig Wahrscheinlichkeit hat. Gewiß hat auch sie alttestamentliche Wurzeln, wie dies namentlich von dem johanneischen *γινώσκειν τὸν θεόν* gilt (vgl. meine Bemerkungen im Jahrgang 1864, S. 543); aber es ist nicht eine einzelne Stelle, sondern ein viel breiterer Boden, in welchem diese Wurzeln zu suchen sind. — Nur mittelst künstlicher Kombinationen ist ferner S. 205 die Beziehung von Joh. 17, 11. 6. 26 auf den Engel, in welchem Gottes Name ist (2 Mos. 23, 20 f.) hergestellt. Von sonstigen zweifelhaften oder ganz unannehmbaren Beziehungen no-

tiere ich die von Joh. 11, 52 auf Jes. 53, 6 (S. 219) und um gleich die im dritten Teil des Werkes vorkommenden hinzuzufügen — die von 1 Joh. 2, 10 auf Ps. 119, 165 (S. 262), von Joh. 20, 22 auf 1 Mos. 2, 7 (S. 263. 313), von Joh. 1, 1 (ἦν πρὸς τὸν θεόν) auf Spr. Sal. 8, 30 (S. 265. 288) und von Joh. 10, 28 f. auf Jes. 43, 13 (S. 266), wo das übrigens öfter gebrauchte (5 Mos. 32, 39. Hiob 10, 7; vgl. Hos. 5, 14 u. a.) ואין מידי מציל einen ganz anderen, in der Sept. richtig wiedergegebenen Sinn hat (הִצִּיל nicht = rauben, entreißen, sondern = erretten). — Einige Einzelheiten mögen hier noch zur Sprache kommen. Als Beispiel dafür, wie manche Stelle von dem Verfasser gelegentlich in helleres und richtigeres Licht gesetzt ist, hebe ich die S. 208 über Joh. 1, 52 gegenüber der herrschenden Meinung (vgl. z. B. Weiß z. d. St.) gemachte, richtige Bemerkung hervor, daß Christus sich nicht als den antitypischen Jakob, sondern als das antitypische Bethel darstellt. — Unklar ist mir geblieben, wie Franke in dem Ausdruck παράκλητος die Vorstellung eines „Vertreters Gottes" finden kann (S. 212), und nicht beistimmen kann ich, wenn er in Abrede stellt, daß in 1 Joh. 4. 19 eine Aufforderung zur Liebe zu Gott enthalten sei (S. 226); das αὐτόν in dieser Stelle ist freilich ein späterer Zusatz; ἀγαπῶμεν aber wird gemäß V. 7. 11 und 20 f. nicht als Ind. sondern als Konj. zu fassen und in umfassendem, nach V. 11 die Bruderliebe einschließenden, aber nach V. 18 in erster Linie auf die Gottesliebe bezüglichen Sinne zu nehmen sein. — Unsere kleinen Ausstellungen können uns nicht hindern, das Schlußergebnis des zweiten Teiles als ein durch die Untersuchungen des Verfassers wohl begründetes anzuerkennen; er spricht es S. 254 in den Worten aus: „Des Johannes Schriften sind ein Zeugnis dafür, daß schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts die auf hellenisch-heidnischem Boden begründete Gemeinde es war, in welche der Schwerpunkt der neuen Kirche sich verlegt hatte. Und der Mann, welcher in ihnen redet, ist rückhaltslos den Weg mitgegangen, welchen Gott die Kirche geführt. Aber das Evangelium vom ewigen Leben für jeden der da glaubt, zeugt an jedem Punkte dafür, daß es das Alte Testament war, in dessen Licht Jo-

hannes Jesum zuerst erblickt, an dessen Hand er auch die Theologie entwickelte, welche für das gegenwärtige Heil in Christo innerhalb des Neuen Testaments den höchsten Ausdruck gefunden. Keiner der neutestamentlichen Schriftsteller hat die Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit der Kirche klarer und vollständiger vollzogen, keiner aber auch den idealen Gehalt des Alten Testaments für das in Christo erschienene Neue voller und freier nutzbar gemacht, als Johannes."

In dem dritten, „das Alte Testament in der Darstellung des Johannes" überschriebenen Teil handelt der Verfasser von dem Gebrauch, welchen Johannes von dem alttestamentlichen Schriftwort macht (S. 255—282), von dem Maß, in welchem er dabei an die Sept. sich hält und auf den hebräischen Grundtext zurückgeht (S. 282—293), und von seinem hermeneutischen Verfahren (S. 293—315). Der erste dieser Abschnitte weist von verschiedenen Gesichtspunkten aus einen solchen Reichtum von alttestamentlichen Elementen und einen so bedeutenden Einfluß des Alten Testaments auf die Darstellung und Ausdrucksweise in den johanneischen Schriften nach, daß, wenn man auch die Fülle der Belege einiger Sichtung bedürftig finden mag, doch genug übrig bleibt, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß Johannes im Alten Testament lebt und webt. Die Bemerkungen, daß die Citationsformeln des Johannes durchweg noch dem älteren, unbefangeneren Ausdruck des Glaubens an die Schrift entsprechen (S. 258), und daß seine Citate mit wenigen Ausnahmen dem Kreis der in der urchristlichen Gemeinde von Anfang an mit Vorliebe benützten Schriftzeugnisse angehören (S. 259f.), seien hier besonders hervorgehoben.

Weniger überzeugend scheint mir der zweite Abschnitt dieses Teiles. Sein überraschendes Ergebnis ist, daß Johannes allerdings nur in den Citaten Joh. 13, 18 und 19, 37 und wahrscheinlich auch Joh. 12, 15 und 6, 45 von der Sept. auf den Grundtext zurückgegangen ist, daß aber in seiner freien Benutzung von Schriftstellen, in den bloßen Anklängen an alttestamentliche Schriftworte und in seinem Sprachschatz die Sept. gar keinen nennenswerten Einfluß geübt hat, vielmehr der Grundtext maßgebend gewesen ist.

Daraus wird die Folgerung gezogen, daß der Verfasser der johanneischen Schriften von Hause aus nicht mit der griechischen, sondern mit der hebräischen Bibel vertraut gewesen sei, und daß er erst später bei seinem Eintritt in einen griechischredenden und nur mit der griechischen Bibel vertrauten Gemeindekreis sich dem Gebrauch der letzteren angeschlossen habe, indem er nur noch da, wo ihm seine Erinnerung kostbare Weissagungsworte darbot, die der griechische Text nicht genügend erkennen ließ, auf den Grundtext zurückging. — Hier ist mir fraglich, ob der Sachverhalt in richtigem Lichte dargestellt ist. Zunächst scheint mir der Verfasser ganz außer Acht gelassen zu haben, daß zwischen der „Muttersprache" (S. 290) des Johannes, dem jüdisch-aramäischen Volksdialekt und der hebräischen Sprache ein beträchtlicher Unterschied ist, und daß daher Johannes nur auf dem Weg besonderen Studiums mit der letzteren und mit dem Grundtext hätte vertraut werden können. Sodann liegt, wenn man auch die angeblich schon im ersten Jahrhundert neben der Sept. vorhandenen griechischen Übersetzungen der Bibel und „die griechische Volksbibel zur Zeit Jesu" mit dem Verfasser (S. 285) für Phantasiegebilde hält, doch keineswegs nur die Alternative: Sept. oder Grundtext vor. Franke läßt hier außer Acht, daß es für Juden und Christen, welche die Sept. zu gebrauchen gewohnt waren, auch noch einen anderen, mittelbareren Weg gab, auf welchem sie zu von der Sept. abweichenden und dem Grundtext entsprechenderen griechischen Citaten kommen konnten, als das Studium des hebräischen Kanons; ich meine den Gebrauch des Schriftworts im Gottesdienst. Bei den Hebraisten in Palästina wurde im Synagogengottesdienst der hebräische Text verlesen und dann mündlich im jüdisch-aramäischen Volksdialekt wiedergegeben und ausgelegt. Ein sabbatlicher Besucher desselben — und ein solcher wird Johannes ebensowohl gewesen sein, wie sein Herr und Meister — konnte so manches Schriftwort in hebräischer oder jüdisch-aramäischer Fassung in sein Gedächtnis aufnehmen. Aus dieser Quelle dürfte wohl, was sich von Einfluß der üblichen jüdisch-aramäischen Paraphrase des hebräischen Textes auf die johanneische Auffassung alttestamentlicher Schriftworte nachweisen läßt, namentlich jene Spur in Joh. 12,

41 (s. oben), abzuleiten sein. Im Synagogengottesdienst der Hellenisten aber konnte trotz des Gebrauchs der Sept. in den auslegenden und paränetischen Ansprachen manches Schriftwort im Munde eines mit dem Grundtext bekannten Mannes oder auch infolge jener Reminiscenzen eine von der Sept. abweichende, dem hebräischen Text entsprechendere Gestalt erhalten, und diese Gestalt konnte, wenn das betreffende Schriftwort ein häufig gebrauchtes war, leicht auch bei Hellenisten stereotyp werden. Noch leichter konnte dies in- und außerhalb Palästinas in den Gottesdiensten griechischredender Christengemeinden geschehen. Auf diese Weise ist m. E. die Übereinstimmung in der von der Sept. abweichenden und dem hebräischen Text entsprechenden Form der Citate in Hebr. 13, 5 und bei Philo de confus lingu. p. 344 und wohl auch die in Hebr. 10, 30 und Röm. 12, 19 zu erklären. Verhält sich dies so, so läßt sich bei einem in der Regel die Sept. gebrauchenden Schriftsteller, wie der Verfasser der johanneischen Schriften, aus einigen wenigen mehr mit dem hebräischen Text übereinkommenden Citaten noch nicht einmal mit voller Sicherheit auf ein in diesen Fällen stattgehabtes selbständiges Zurückgehen auf den Grundtext schließen, geschweige denn darauf, daß dem Schriftsteller der Grundtext ebenso geläufig war, wie die Sept. Auch gewinnt von jenem Gesichtspunkt aus bezüglich des Citats Joh. 19, 37 das Zusammentreffen mit Offb. 1, 7 und die analoge Form des Citats bei Justin mehr Gewicht, als der Verfasser (S. 285) zuzugestehen geneigt ist. In dem freien Citat Joh. 12, 15 vollends hat das *μὴ φοβοῦ* nicht so viel zu bedeuten, als Franke (S. 286) meint, da die Sept. es oft genug darbot (Jes. 10, 24; 41, 10. 13. 14; 43, 1. 5; 44, 2; 54, 4 u. a.). Schwerer als die vereinzelten Citate würde es allerdings wiegen, wenn die Vertrautheit des Johannes mit dem Grundtext sich aus seiner freien Benutzung von Schriftstellen, den bloßen Anklängen und aus seinem Sprachschatz beweisen ließe. Ich muß aber gestehen, daß mir Franke den von ihm gelieferten Nachweis sehr zu überschätzen scheint, wenn er gegenüber den Berührungen johanneischer Stellen mit dem Grundtext, die mit der Sept. als „Kleinigkeiten" bezeichnet (S. 288) und den Bann gesprengt zu

haben meint, welcher der Anerkennung so mancher Schriftbeziehungen des Johannes im Wege stand, weil man an den betreffenden Stellen den Wortlaut der Sept. nicht wiederfand (S. 291). Denn eine Anzahl seiner Belege (Joh. 1, 1. 14. 17; 9, 7; 10, 28 [!]) besteht eben in solchen sehr zweifelhaften Schriftbeziehungen, so daß sich bezüglich ihrer die Beweisführung im Zirkel dreht; bei andern (Joh. 1, 29; 3, 14; 12, 13. 40) findet wohl Abweichung von der Sept., aber keine Annäherung an den Grundtext statt: und wo die letztere stattfindet, war erst zuzusehen ob sie nicht andere Gründe hat, als die Reminiscenz an den Grundtext; so ist Joh. 1, 52 das Part. statt des Verb. finit. in der Sept. gewiß nicht in der Rücksicht auf den Grundtext, sondern in der schon zuvor begonnenen Partizipialkonstruktion begründet. Überhaupt hat Franke zweierlei nicht gehörig im Auge behalten; nämlich einmal, daß bei einem Schriftsteller, der anerkanntermaßen das Schriftwort in sehr freier Weise verwendet, Abweichungen vom Septuogintaausdruck nicht auch schon Beweise von Nachwirkung der Erinnerung an den Grundtext sind; und sodann, daß sowohl der griechische Sprachgebrauch und die griechische religiöse Terminologie, welche sich unter der Einwirkung von mancherlei Faktoren, von denen die Sept. nur einer ist, in der urchristlichen Gemeinde gebildet hatte, als der eigentümlich johanneische Sprachgebrauch natürlich auch auf die Fassung, in welcher in den johanneischen Schriften Schriftworte angeführt oder sonst verwendet worden sind, Einfluß geübt hat. So ist z. B. der nur in Matth. 13, 15 und Apostg. 28, 27 beibehaltene Hebraismus ἐπαχύνθη in Joh. 12, 40 dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gemäß durch das griechische πωροῦν ersetzt, während das ὕψωσε Joh. 3, 14 der eigentümlich johanneischen Terminologie angehört. Wir können nicht alle einzelnen von Franke angeführten Belege hier besprechen. Uns erscheinen sie aber alle nicht geeignet mehr zu beweisen, als das, daß die Bekanntschaft des Johannes mit der Schrift und seine religiöse Terminologie noch andere Quellen hatte, als das Studium der Sept.; daß sie namentlich nicht geeignet sind, ein seinem Gebrauch der Sept. vorangegangenes Studium des hebräischen Grundtextes und eine Vertrautheit mit demselben zu erweisen.

Weit überzeugender als der zweite ist der dritte Abschnitt, welcher eine gründliche und allseitige Charakteristik des hermeneutischen Verfahrens des Johannes giebt, den Einklang desselben mit dem allgemein neutestamentlichen, seinen Unterschied von dem schulmäßigen des Apostels Paulus und seinen Gegensatz zu dem Philonischen zutreffend nachweist und die übertriebenen Ansichten von der johanneischen Typologie auf ein richtiges Maß zurückführt. Wir machen noch darauf aufmerksam, daß hier Franke selbst (S. 310 f.) bezüglich der (übrigens auch von Hitzig, die Psalmen I, S. 191 bemerkten) Kombination von Ps. 35, 21 mit 2 Mos. 12, 46 in Joh. 19, 36 einen Einfluß der Sept. auf die johanneische Auffassung der Psalmstelle nachweist.

Haben wir auch einiges in ein anderes Licht stellen müssen, als in welchem Franke es darstellt, an seinem Schlußergebnis (S. 315 f.) wird dadurch nichts geändert: daß nämlich der Verfasser der johanneischen Schriften ein „auf dem Boden der nationalen Theokratie heimischer Mann war, welcher, auch nachdem ihm in Jesu ein Höheres aufgegangen, als was der alte Bund ihm bot, und nachdem ihn der Beruf des Zeugen Jesu auf einen anderen, als den nationalen Boden gestellt hatte, doch die alte Heimat nicht verleugnet."

Schließlich notieren wir noch einige Druckfehler: S. 41, Z. 7 v. o. lies „Indentifikation"; S. 98, Z. 7 v. u. statt „Änderungen" lies „Andeutungen"; S. 104, Z. 13 v. u. statt „brachte" lies „beachte"; S. 113, Z. 8 v. u. lies „hypostatischer"; S. 120, Z. 10 v. u. lies „Wesens"; S. 124, Z. 19 v. u. lies „οὐκ"; S. 127, Z. 12 v. u. lies „Offb. 19, 11 ff."; S. 250, Z. 20 v. u. lies „Jer. 31, 34"; S. 288, Z. 17 v. o. lies „Esth. 2, 9". — Zu wünschen wäre gewesen, daß es dem Verfasser gefallen hätte, ein Register der erläuterten Stellen beizufügen.

Halle a. S. Ed. Riehm.

2.

Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit, bearbeitet in Gemeinschaft mit einer Anzahl von Gelehrten und Schulmännern von Prälat **Dr. K. A. Schmid,** Oberstudienrat und Gymnasialdirektor a. D. Erster Band: Die vorchristliche Erziehung, bearbeitet von K. A. Schmid und G. Baur. Stuttgart, Verlag der Cottaschen Buchhandlung. 1884. VI u. 333 S.

Das Werk, dessen erster Band vorliegt, und welches auf vier Bände berechnet ist, ist nach dem Vorworte für die Gebildeten bestimmt, „jenen Mittelstand zwischen den Ungebildeten und den Gelehrten“, und soll denselben mit der Leuchte der Geschichte den Weg weisen, den sie bei der Erziehung zu wählen haben. Zu dem vorliegenden ersten Bande hat D. Baur die Einleitung und die Geschichte der Erziehung bei den Naturvölkern, den Kulturvölkern des Orients und dem Volke Israel geliefert, der Herausgeber die Darstellung der Erziehung bei den klassischen Völkern, den Griechen und Römern.

Ich versuche zunächst den reichen Inhalt dieses Bandes zu skizzieren. Die Einleitung handelt 1) von dem Gegenstande und seiner Bedeutung. Die Geschichte der Erziehung ist nicht bloß die Geschichte der Pädagogik im engern Sinne, der Erziehungswissenschaft und der aus dieser hervorgegangenen pädagogischen Systeme. Sie hat vielmehr die gesamte geistige Atmosphäre zu berücksichtigen, in welcher jene Systeme erwachsen sind, ferner die pädagogischen Grundsätze aufzusuchen und darzustellen, welche in verschiedenen Perioden und bei verschiedenen Völkern für die Erziehung maßgebend gewesen sind, ja auch die ohne bewußte Grundsätze vollzogene faktische Erziehung in den Kreis ihrer Beobachtungen aufzunehmen und endlich und namentlich den erziehenden Einfluß der realen Mächte des Familienlebens, der Volkstümlichkeit,

der staatlichen Gemeinschaft, der Wissenschaft und Kunst und vor allem der Religion darzuthun. Sie ist also eine Geschichte der Erziehung als der sittlichen Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere (Schleiermacher). Insofern ist sie ein Teil der Kulturgeschichte, ja sie führt in den eigentlichen Mittelpunkt und Lebensquell derselben ein, indem sie die Bildungsideale aufsucht und aufzeigt, deren Verwirklichung die verschiedenen Völker und Zeiten nachstrebten. Neben diesem allgemeinen kulturwissenschaftlichen Interesse aber bietet die Geschichte der Erziehung ein entschieden praktisches Interesse für die Ausübung des pädagogischen Berufes dar; sie erweitert den Gesichtskreis des Pädagogen und bereichert ihn mit einer lebendigen Anschauung der mannigfachsten pädagogischen Verhältnisse und Bestrebungen; sie flößt ein heilsames Mißtrauen gegen das blendende Neue ein, indem sie darauf aufmerksam macht, wie so manchesmal schon dergleichen als eine Täuschung sich erwiesen hat, und sie mahnt zur Demut in der Erwägung, ein wie reiches Erbe wir von den vergangenen Geschlechtern empfangen haben, und wie so manches, was nicht in des Erziehers Macht steht, fördernd und hindernd bei der Erziehung mitwirkt. Vor allem zeigt die Geschichte der Erziehung den innigen Zusammenhang der Erziehung mit der Religion auf und belehrt die Erziehung, wie alles religiöse Leben und alle erziehende Thätigkeit im Grunde jederzeit als von der eigentlichen und richtigsten Lebensfrage von der Frage bestimmt gewesen ist: „Was muß ich thun, daß ich selig werde?", wie die mannigfaltigen vorchristlichen Versuche, diese Frage zu lösen, sich als unzulänglich erwiesen haben, und wie dagegen das Christentum als die richtige Lösung sich bewährt und von seiner Entstehung an als der wichtigste und eigentlich maßgebende Faktor des gesamten Kulturlebens und insbesondere der Erziehung sich bethätigt hat.

Die Einleitung entwickelt 2) den Gang und die Methode der Behandlung. Gemäß ihrem innigen Zusammenhange mit der Religionsgeschichte stellt die Geschichte der Erziehung zuerst die Entwickelung der Erziehung innerhalb des Gebietes der natürlichen Religionen dar und zwar, nachdem sie den zerstreuten Spuren großenteils unbewußter pädagogischer Einwirkung bei den sogenannten

Naturvölkern nachgegangen ist, bei den weltgeschichtlich bedeutenden Kulturvölkern der vorchristlichen Welt, geht dann zu dem israelitischen Volke als dem Träger der vorbereitenden geoffenbarten Religion über, um dann zu zeigen, wie die gesamte Erziehung durch das Christentum eine Umgestaltung erfahren hat, und endlich die Geschichte der Erziehung unter dem Einflusse des Christentums darzustellen. Dabei hat sie, eingedenk der Aufgabe der Geschichte, „die Thatsachen möglichst in ihrem wirklichen Zusammenhange darzustellen“, sowohl bloßes chronikartiges äußeres Aneinanderreihen einzelner Ereignisse als auch willkürliche Geschichtskonstruktion zu vermeiden. Aus letzterer Rücksicht stellt sie die Erziehung bei den vorchristlichen Kulturvölkern einfach in der Reihenfolge dar, wie diese auf dem Wege von Osten nach Westen ihr begegnen: Chinesen, Juden, Perser, Semiten, Ägypter, Griechen und Römer.

Endlich führt die Einleitung 3) die Litteratur an, S. 19 bis 28, beschränkt sich aber dabei auf solche Schriften, welche mehr oder weniger das Gesamtgebiet der Erziehungsgeschichte berücksichtigen.

Begonnen wird mit der Erziehung bei den Naturvölkern, S. 29—57. Es sind diejenigen Völker, bei welchen die Kraft des Geistes den Bann der Natur nicht zu brechen vermag, welche der Natur gegenüber keine eigentliche, eines bestimmten Zieles bewußte Initiative haben, sondern sich wesentlich auf einen Verteidigungszustand beschränken und sich genügen lassen, wenn nur von Tag zu Tag die Natur ihnen freiwillig gewährt oder sie ihr abringen können, was sie zum leiblichen Leben bedürfen. Ihre Religionen beruhen auf dem Glauben an eine von den Naturkräften ganz verschiedene unsichtbare Macht oder auch an viele solcher Mächte, die sich in den Seelen Verstorbener oder in auffallenden Naturdingen manifestieren, oder denen man selbst Repräsentanten schafft (Animismus und Fetischismus). Sie fordern keinen Gottesdienst, der mit einem dem Willen der Gottheit entsprechenden sittlichen Handeln verbunden ist. Wegen dieses im ganzen gemeinsamen Charakters wird die Erziehung der einzelnen Naturvölker nicht nach einander besprochen, sondern nur die pädagogisch interessanten Einzelheiten,

welche bald allen oder mehreren dieser Völker gemeinsam, bald einzelnen eigentümlich sind, unter gewissen allgemeinen Gesichtspunkten zusammenstellt. Gemeinsam ist ihnen die Unfähigkeit, den spezifischen Wert der menschlichen Persönlichkeit als solcher, der geistigen Natur des Menschen, zu schätzen. Daher die Geringschätzung des eigenen und des fremden Lebens, der Kannibalismus, die Sklaverei, der Kindermord. Darum auch keine Erziehung im engeren Sinne, keine bewußte Hinleitung der Jugend zu einem bestimmten, durch das Gesetz des Geistes vorgesteckten Ziele, sondern nur Erziehung in dem weiteren Sinne einer freien Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere, so besonders, aber auch fast ausschließlich im Familienleben. Aber auch hier nur vereinzelte und noch sehr schwankende Ansätze zu den beiden Grundpfeilern aller erfolgreichen Erziehung, der Autorität auffeiten des Erziehers und der Pietät seitens des Zöglings. Die bewußte und freie Einwirkung erstreckt sich auf die Beschaffenheit, Bildung und Ausbildung des Leibes. Eine Einwirkung auf das geistige Leben findet nur unbewußt statt durch die Muttersprache, durch Volkspoesie, Anfänge bildender Kunst und Spruchweisheit. So haben auch die Naturvölker an der aktiven und passiven Erziehungsfähigkeit entschieden teil, ja einige von ihnen haben sich selbst auf eine Stufe erhoben, welche es zweifelhaft macht, ob man sie nicht zu den Kulturvölkern rechnen soll, die Mexikaner und Peruaner. Aber so anerkennenswert auch ihre bedeutsamen Anfänge wirklichen Kulturlebens sind, zumal da sie höchst wahrscheinlich autochthon sind, so haben doch auch diese Völker nicht vermocht, den auf ihnen liegenden Bann des Natürlichen mit klarem Bewußtsein eines höheren Zieles und freier selbstthätiger Geisteskraft zu durchbrechen.

Die Chinesen, S. 59—87. Sie sind ein Kulturvolk, dessen nach verschiedenen Seiten hin reich entwickelte Kultur Anerkennung, ja Bewunderung verdient. Aber dieser Kultur ist doch eine bestimmte Schranke gesetzt; sie erhebt sich aus einer mechanischen und technischen Fertigkeit nach bestimmten äußeren Regeln nicht zur freien geistigen Produktivität und dient nur praktischen Interessen. Diese Eingeschränktheit des chinesischen Geistes und Lebens findet

ihren unmittelbarsten und prägnantesten Ausdruck in der Religion der Chinesen, die über den Standpunkt eines nüchternen abstrakten Deismus nicht hinauskommt und ganz in die Moral aufgeht, welche auch nur durch stete Beziehung auf das im bürgerlichen Leben Nützliche bestimmt ist. „Daß nur nicht durch ordnungswidriges Verhalten die von Thian in die Welt hineingelegte Harmonie gestört werde“, das ist es, was die Moral der chinesischen Religion fordert. So wird die Ordnung auf das entschiedenste gewahrt. Sie ruht hier auf der festen Naturbasis der Familie. Die sittliche Gesinnung der Pietät ist die eigentliche Kardinaltugend des chinesischen Volkes. Auch der Staat trägt durchaus Familienmäßigkeit. Und darum hat das gesamte Staatswesen Chinas einen pädagogischen Charakter empfangen. Das ganze chinesische Reich ist eine große Kinderstube, welche infolge des uralten Besitzes einer Schrift und reichen Litteratur zugleich eine große Kinderschule ist. Die bis in das einzelnste genauen pädagogischen Einrichtungen Chinas werden nach dieser Grundlegung anziehend geschildert. Das Resultat aber ist doch: Auch dem chinesischen Erziehungswesen ist eine Schranke gesetzt, über welche hinauszukommen es weder vermag noch auch versucht. Es ist ein warnendes Exempel für alle, welche durch äußere Normen erreichen zu können meinen, was nur der selbstthätigen und freien Bewegung des Geistes gelingen kann, welcher das leitende Gesetz mit Freiheit in sich aufgenommen und zu seinem Lebensprinzip gemacht hat.

Die Inder, S. 87—115. Ihre Religion war ursprünglich eine frische Verehrung lebhaft empfundener und phantasievoll personifizierter Naturkräfte. Nach ihrem Vordringen über Vorderindien vollzog sich, für das Erziehungswesen von entscheidender Bedeutung, die Ausbildung des Kastenwesens und die Umbildung der Volksreligion der Veden in eine Priesterreligion, den Brahmanismus, welcher die höchste Lebensaufgabe des Menschen darin fand, in treuer Erfüllung der vorgeschriebenen Pflichten, ganz besonders aber in selbstverleugnender Büßung und Abkehr von der Welt danach zu trachten, daß seine Seele zu Brahma sich wieder erhebe, ja völlig mit eins werde und in ihm aufgehe. Der Buddhismus ist hierzu nicht ein Gegensatz, sondern das Subli-

mat des Brahmanismus; er setzt sogleich bei der höchsten Stufe der Vervollkommnung ein, ohne sich um die Vorstufen im Brahmanismus zu kümmern, hält sich an die absolute Stufe des Nirwana, und er macht dieses selige Gut zu einem allgemeinen Gute, womit er prinzipiell das Kastenwesen durchbricht. Bei Besprechung der also bedingten Erziehung der Inder wird von der Familie ausgegangen, der Wert des Kinderbesitzes und die niedrige Stellung der Frau betont und gezeigt, wie die Kindererziehung durch bestimmte Gesetze zur heiligsten Pflicht gemacht und geregelt war, allerdings so, daß das äußere Zeremoniell besonders berücksichtigt ist. Die Leitung der Erziehung und des Unterrichts liegt in den Händen der Brahmanen; sie gilt auch wiederum besonders den Brahmanensprößlingen. Diese Erziehung des Brahmanen wird eingehend geschildert: das Verhältnis des Schülers zum Lehrer, der Unterrichtsgegenstand, die Veden, so daß alle Disziplinen zu Vedangas werden, d. h. zu Gliedern oder Zweigen des Veda, die Methode des Unterrichts. Aber dieser exklusive brahmanische Unterricht hat das reichentwickelte geistige Leben der Inder nicht allein hervorgebracht; dabei haben mitgewirkt die schon frühzeitige selbstthätige Beteiligung an dem religiösen Gedankenleben, Extrastunden bei anderen Lehrern, die lebendige Fühlung mit der reichen nationalen Poesie und die Kenntnis der Schrift. Das Hauptresultat der Betrachtung des indischen Erziehungs- und Unterrichtswesens ist trotzdem die Wahrnehmung, daß die Inder inbezug auf die Organisation des Volksunterrichtes hinter den Chinesen weit zurückbleiben, die mechanische Methode im ganzen mit ihnen teilen, und daß vielmehr in der geistigeren Weltanschauung und der tieferen, volleren und lebendigeren Auffassung des Wesens der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt trotz allen Ausschreitungen des indischen Geistes der wesentlichste Dienst zu suchen ist, welchen das indische Volk der Erziehung der Menschheit geleistet hat.

Die Perser, S. 115—137. Nachdem Goethes Lob der älteren Perser in den Noten zum westöstlichen Divan mitgeteilt und modifiziert worden ist, wird die persische Religion mit ihrer dualistischen Grundanschauung geschildert. Ihre Vorzüge vor der indischen Weltanschauung sind: die Konzentration der verschiedenen

Gottheiten um zwei Grundprinzipien, deren ethische Bestimmtheit und die dadurch bedingte Forderung an den Menschen, sich von dem Einflusse Ahrimans frei zu machen und in den Dienst Ormuzds zu stellen. Sodann werden die heiligen Schriften, die auch hier die feste Grundlage für die Erziehung, insbesondere für den Unterricht boten, charakterisiert. Der priesterliche Unterricht für die Priestersöhne und für weitere Kreise hatte zum eigentlichen Lehrziele, dem Schüler den Inhalt der heiligen Bücher möglichst genau und vollständig einzuprägen. Daneben war die religiöse Erziehung wesentlich auf die Ausführung bestimmter Kultusformen gerichtet. Aus den ergänzenden Berichten abendländischer Schriftsteller, so des Herodot und Xenophon, geht hervor, daß den Bekennern der Lichtreligion als eigentliche Grundtugend die Wahrhaftigkeit in Wort und That erschien. Am Schluß wird der mächtige und notwendige pädagogische Einfluß der religiösen Grundanschauungen des Avesta noch einmal betont, zugleich aber auch auf die Schwächen der persischen Volkstümlichkeit und Erziehung aufmerksam gemacht, deren Grund nicht, wie man in alter und neuer Zeit gemeint, in unausgebildetem Denkvermögen ruhe, sondern in der religiösen Anschauung der Perser, die doch nur Naturreligion war.

Die Semiten, insbesondere die Assyrer, S. 137 bis 153. Es wird zunächst der Unterschied der indogermanischen und der semitischen Volkstümlichkeit als der einer vorherrschend objektiven und einer vorherrschend subjektiven Richtung festgestellt und im einzelnen nachgewiesen. Unter Zurückweisung der Renanschen Hypothese wird sodann die Eigentümlichkeit der semitischen Religion mit ihrer Abstraktion und Konzentration geschildert: keine eigentliche Mythologie, weil sich der Semite nur an das hält, was die Götter für ihn bedeuten, nicht an das, was sie an sich waren und sind; die Naturkräfte nicht personifiziert, sondern unter allgemeine Begriffe zusammenfaßt; das Element des Kultus besonders hervortretend und zwar mit außerordentlicher Intensität der subjektiven Beteiligung. Bezüglich der semitischen Erziehung werden die Notizen bei Cicero, Censorius, Diodor und im Buche Daniel angeführt, auf die wir hier zunächst beschränkt sind. Am Schlusse aber wird darauf hingewiesen, daß sich durch die Entzifferung der

assyrischen Keilinschriften die Aussicht eröffnet, die Kunde von der assyrischen Erziehung aus dem Bereiche begründeter Vermutung in den urkundlich beglaubigten Thatsachen erhoben zu sehen.

Die Ägypter, S. 153—177. Nach einem Überblick über die Entzifferung der Hieroglyphenschrift der Ägypter wird nach Herodots Ausspruch, daß Ägypten ein Geschenk des Nil sei, nachgewiesen, daß die uralte ägyptische Kultur großenteils ein Produkt dieses Stromes sei, hierauf eine Übersicht der Geschichte des Volkes gegeben und sodann seine Religion dargestellt als die eigentlich begründende und bestimmende Macht des eigentümlichen nationalen Lebens, wie es sich in Kunst, Wissenschaft, Erziehung und Unterricht bekundet. Bezüglich letzterer wird die Zielbewußtheit und Planmäßigkeit betont und geschildert. Hieran schließt sich eine lebendige Schilderung der großartigen Erziehungs- und Unterrichtsanstalten Ägyptens mit ihren Einrichtungen und Disziplinen. Als die alles bestimmende Eigentümlichkeit ergiebt sich die Tendenz der ägyptischen Erziehung, das von den Göttern selbst stammende heilige Erbe der Väter dem heranwachsenden Geschlechte rein zu überliefern und zum vollen Eigentume zu machen. Diese Gebundenheit an eine unverbrüchliche Überlieferung hemmte aber die freie Entwickelung und Bewegung des Individuums und die Ängstlichkeit, alles Neue fernzuhalten, jeden lebendigen Fortschritt, wozu noch die stete Beziehung aller Wissenschaft und Kunst auf die praktischen Lebenszwecke als hemmende Schranke tritt.

Geschichte der Erziehung bei den klassischen Völkern[1]. A. Die Griechen, S. 178—257. Zunächst wird ein Überblick über die Geschichte der Erziehung in Griechenland gegeben: die heroische Zeit, die homerische Zeit und die Blütezeit. Sodann werden die griechischen Erziehungstheoretiker behandelt. Hierauf folgt eine eingehende und fesselnde Darstellung der griechischen Erziehung nach den drei Erziehungsperioden: der häuslichen Erziehung, der öffentlichen Erziehung nach ihrer gymnastischen und musischen Seite, und der Erziehung im Alter der Ephebie: a) die

[1] Diese Überschrift ist den bisherigen nicht entsprechend. Nach der Einleitung, S. 16f., und der S. 58 stehenden Überschrift mußte sie lauten: Die Kulturvölker des Occidents und das A und B wegfallen.

gymnastische Fortbildung, b) die Vollendung der musischen Ausbildung und zwar vorzugsweise durch Beredsamkeit und Philosophie (und hier eine kurze Darstellung der griechischen Philosophen). Bei Besprechung der gymnastischen Erziehung wird die religiöse Bedeutung der Festspiele hervorgehoben, bei der Darstellung der musischen Erziehung die religiöse Erziehung behandelt. Als das mit Bewußtsein festgehaltene Ziel der griechischen Erziehung erscheint besonders in der Blütezeit die harmonische Ausbildung der Seele zur Selbstbeherrschung und Besonnenheit, des Leibes zur gesunden Kraft, Schönheit und würdigen Haltung.

B. Bei den Römern, S. 258—293. Begonnen wird mit einer Besprechung der geographischen Beschaffenheit des Landes, die zugleich den römischen Charakter bedinge, das feste, starke Wollen, das selbstverleugnende Handeln aus Pflicht, das beharrliche Streben nach klar erkannten Zielen und das aufopfernde patriotische Thun. Dieser ursprüngliche Charakter erhielt sich, wenngleich nach den ersten Jahrhunderten stufenweise sinkend, in der Geschichte der Römer, auch in der ihrer Erziehung, in welcher sich deutlich drei Perioden unterscheiden lassen, deren erste bis zum Zweiten punischen Kriege, deren zweite bis zum Untergange der Republik reicht. In der ersten Periode war die Erziehung streng und rein; in der zweiten nahm sie Elemente auf, die wohl den Unterricht bereicherten, aber seine erziehende Kraft schwächten; in der dritten schwand mehr und mehr die nationale Eigentümlichkeit und machte einem farblosen Kosmopolitismus Platz. Nachdem sodann das römische Familienleben, die hohe Stellung der Frau und deren erzieherischer Einfluß geschildert worden ist, wird der Unterricht auf den drei Unterrichtsstufen ausführlich dargestellt: der elementarische, der grammatische und der rhetorische, als dessen Abschluß der Unterricht im Jahre des Tirociniums folgte, entweder das tirocinium militiae oder das tirocinium fori. Das abschließende Urteil über die römische Erziehung ist: sie war lediglich national und wesentlich praktisch, durchaus keine menschheitliche; finden sich hin und wieder, besonders in der Kaiserzeit, Fortschritte zu freierer Humanität, so sind sie nicht aus dem alten und eigentlichen Römertume erwachsen.

Das Volk der vorbereitenden Offenbarung, die Israeliten, S. 294—333. Nachdem die alttestamentliche Religion aufs neue, vgl. S. 16 und 143, als eine geoffenbarte Religion dargethan und in ihrer Erhabenheit über den natürlichen Religionen charakterisiert worden ist, wird gezeigt, wie die gesamte Geschichte des Volkes Israel eine Geschichte der göttlichen Erziehung ist. Durch diese war bedingt die Erziehung innerhalb des Volkes. Durch die Religion waren die Faktoren rechter Erziehung gegeben: die Anerkennung der eingebornen Würde eines jeden Menschen, die nicht bloß natürliche, sondern geheiligte Liebe der Eltern zu den Kindern und die kindliche Pietät. Durch den Charakter der geoffenbarten Religion war ferner bedingt die absichtliche und ausdrückliche Unterweisung und als Summe aller pädagogischen Weisheit der Spruch: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang." Als Unterrichtsmittel ergeben sich Schriftkunde und Schriftgebrauch. Ein regelmäßiger öffentlicher Unterricht fand nicht statt. Seit dem Jahre 722 vollzog sich die Umwandlung, daß an Stelle der Prophetie die Weisheitslehre trat; aber auch da ward der Nachdruck nicht auf bloßes Unterrichten, sondern auf die Erziehung für das Leben gelegt. Erst in der nachexilischen Zeit kam durch das Schriftgelehrtentum ein didaktischer Zug in die Erziehung und fand ein Unterrichten von Schülern statt; aber auch in dieser Zeit gab es keine eigentlichen öffentlichen Schulen, denn die Synagogen dienten dem Zwecke, das ganze Volk zu gründlicher Kenntnis und gewissenhafter Ausübung der väterlichen Religion zu erziehen. Nachdem sodann die Schriften pädagogischen Inhalts aus der nachexilischen Zeit besprochen worden sind, wird die Stellung des Volkes Israel in der Geschichte der Erziehung präcisiert. Es ergiebt sich als Vorzug der Israeliten vor allen vorchristlichen Völkern, daß Gott selbst durch seine Offenbarung zur Erkenntnis seines Wesens als des einen rein geistigen Gottes und seines heiligen Willens als des höchsten Gesetzes erzog, als Schranke dies, daß der Wille Gottes den Israeliten zunächst nur als äußeres Gesetz gegenübertrat, daß infolge dessen in der Erziehung des Volkes Israel das negative Element der Zucht vorwiegt. Das gehört zu der Unvollkommenheit des Alten

Bundes, wodurch dieser eben als ein nur vorbereitender charakterisiert wird.

Diese Inhaltsangabe zeigt, daß hier ein Werk erstaunlichen Fleißes und vielseitiger Gelehrsamkeit vorliegt. Nehmen wir dazu die Kunst, mit welcher das weitschichtige Material zusammengefaßt ist, und die Klarheit und Frische der Darstellung, so können wir den Verfassern Anerkennung und Dank nicht versagen. Es ist auch zweifellos, daß hier ein zeitgemäßes Unternehmen in Angriff genommen worden ist, da gewiß die Leuchte der Geschichte gerade auf dem Gebiete der Erziehung mit seinen vielen, oft weit auseinandergehenden Ansichten und mit seinen mancherlei Experimenten subjektivster Art und Willkür recht sehr notthut. Was in der Einleitung von dem praktischen Nutzen einer solchen Geschichte der Erziehung verheißen wird, kann jeder aufmerksame Pädagoge und Erzieher nach der Lektüre dieses Buches an sich selbst bestätigt finden. Und dieser praktische Zweck ist sicherlich um so besser und sicherer erreicht, je weniger derselbe in der Darstellung in gesuchter Weise verfolgt und hervorgehoben ist. Die Früchte werden nicht abgepflückt zum Genießen angeboten oder gar aufgedrängt, sondern hangen am Baume und laden zum Genießen ein. Ich denke da besonders an die Zusammenfassung am Schlusse jedes Abschnittes und an solche eingestreute Bemerkungen, wie sie sich z. B. S. 106. 183. 190. 198. 222 finden. Aber eben weil das Werk für die gebildeten Erzieher mit bestimmt und vorzüglich geeignet ist, ist gewiß zu bedauern, daß ein großer Teil derselben durch viele gelehrte Partieen, welche ein nicht geringes Maß von Gelehrsamkeit, besonders die Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache voraussetzen, von der Benutzung desselben ausgeschlossen ist, und der Wunsch berechtigt, es möchte bei einer zweiten Auflage der Inhalt nach dieser Richtung hin vereinfacht werden. Daß dies ohne Schädigung der Güte des Inhalts geschehen kann, beweist das Buch selbst auf mehr als einer Seite, besonders die Art, wie in das Verständnis der chinesischen Sprache, der Keilinschriften und der Hieroglyphenschrift eingeführt wird. Hier wird nur allgemeine Durchschnittsbildung vorausgesetzt und in loserem Zu-

sammenhange mit dem Ganzen versucht, dieselbe zu fördern; dort wird klassische Bildung und Gelehrsamkeit vorausgesetzt: das ist eine Ungleichmäßigkeit, welche auffällt.

Eine andere Ungleichmäßigkeit der Bearbeitung macht sich darin geltend, daß Baur die geschichtliche Entwickelung der Erziehung im großen und ganzen und auch bei den einzelnen Völkern besonders berücksichtigt und, wo das irgend möglich ist, aufzeigt und darstellt, während Schmid eine abgerundete Darstellung der Erziehung bei den Griechen und Römern giebt, ohne den einzelnen Entwickelungsstufen derselben nachzugehen, obwohl er dieselben nennt und kurz charakterisiert.

Den Theologen interessiert am meisten die in der Einleitung ausdrücklich betonte und durch das Ganze verfolgte Absicht, auf geschichtlichem Wege den innigen Zusammenhang der Erziehung mit der Religion, der Geschichte der Erziehung mit der Religionsgeschichte nachzuweisen. Dieser Nachweis soll vor dem Radikalismus in der Erziehung warnen und zur Achtung zwingen vor der Religion, welcher „eine so umfassende und gewaltig wirkende Macht unmöglich innewohnen könnte, wenn sie eine bloße Einbildung wäre", S. 9, zur Wertschätzung besonders der christlichen Religion. Wer wollte in unserer Zeit die Wichtigkeit solchen Beweises leugnen? Wer wollte in unseren Tagen verkennen, daß solcher Nachweis um so eher und nachhaltiger wirken wird, je mehr er auf das geschichtliche Gebiet, das Gebiet der Thatsachen verlegt wird? Wer wollte sich nicht darüber freuen, daß gerade die allgemeine Religionsgeschichte gegenwärtig so energisch für die Zwecke der Apologie ausgebeutet wird? Fast zu gleicher Zeit geschieht dies in hervorragender Weise von zwei Seiten in zwiefacher Art. Hier wird mit der Religionsgeschichte in die innigste Verbindung gebracht die Geschichte der Erziehung, von anderer Seite die spekulative Theologie (vgl. P. Gloatz, Spek. Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte, 1. Bd., 1. und 2. Hälfte, Gotha 1884). Gewiß beides höchst dankenswerte Unternehmungen. Das Unternehmen in dem uns zur Besprechung vorliegenden Werke aber ist besonders deshalb bedeutsam, weil es als Geschichte der Erziehung „in den eigentlichen Mittelpunkt und Lebensquell der Kulturgeschichte einführt". Die

eminent apologetische Bedeutung der Kulturgeschichte aber darf wohl gegenwärtig als allgemein anerkannt gelten.

Ist nun jene Absicht erreicht? Wir stellen die Vorfrage: Ist sie gleichmäßig verfolgt? Hier tritt uns wieder ein Hauptunterschied in den Arbeiten der beiden Verfasser entgegen, welcher der Gleichmäßigkeit des ganzen Werkes besonders geschadet und auch die Erreichung jener Absicht zum Teil verhindert hat. Baur hat in der Einleitung und in den von ihm behandelten Abschnitten die Geschichte der Erziehung mit der Religion auf das engste verknüpft und durchgehends die Darstellung der religiösen Anschauungen eines Volkes der seiner Erziehung vorangestellt; Schmid dagegen hat die Darstellung der Religion der Griechen und Römer in die Darstellung ihrer Erziehung nur eingeflochten, so daß der Einfluß der Religion auf die Erziehung nicht auf der ganzen Linie erkennbar wird. So gewiß man nun auch die Methode des ersteren als die den Grundsätzen der Einleitung entsprechendere wird bezeichnen müssen, so habe ich doch den Eindruck gewonnen, als ob dieselbe nicht immer zum Ziele führte. Wird nämlich die Darstellung der Religion eines Volkes zu ausschließlich und zu ausführlich an die Spitze gestellt, so kann man leicht die Fäden zwischen Religion und Erziehung verlieren. Wenigstens ist es mir bei der Lektüre des ersten Abschnittes „Die Naturvölker" so ergangen. Im übrigen aber ist die Aufgabe meisterhaft gelöst. Schon die in der Einleitung, S. 12 ff., gegebene übersichtliche Bestimmung des durch ihr Wesen bedingten verschiedenen Einflusses der natürlichen und geoffenbarten Religionen auf die Erziehung ist vortrefflich. Wie deutlich erkennt man ferner den Einfluß der religiösen Anschauungen auf die gesamte Erziehung bei den Chinesen, Indern und Persern. Wie fein wird der Unterschied zwischen der chinesischen und indischen Erziehung auf den himmelweiten Unterschied der Weltanschauungen der Chinesen und der Inder zurückgeführt, S. 94. 95. 102. Wie anschaulich wird wiederum die Erhabenheit der iranischen Welt- und Religionsanschauung über der indischen und beider entsprechend verschiedene Einwirkung auf das gesamte nationale und soziale Leben dargestellt, S. 121. Wie wird bis in das Einzelne nachgewiesen, daß bei den Ägyptern die

Religion die eigentlich begründende und bestimmende Macht des eigentümlichen nationalen Lebens gewesen ist, S. 163 ff. Wie treffend wird aus der Eigentümlichkeit der indischen Weltanschauung heraus der Umstand erklärt, daß in Indien das Verhältnis des Schülers zum Lehrer als heiliger galt denn das zu Vater und Mutter, S. 106. Wie schlagend wird das sittlich thatkräftige Leben der Perser und der Ägypter im Unterschiede zu der müßigen Beschaulichkeit der Inder darauf zurückgeführt, daß jener Religionen eine jenseitige Vergeltung für das irdische Leben lehrten, S. 133. 165. Mit welcher Konsequenz wird im letzten Abschnitte der für die Erziehung in jeder Beziehung maßgebende Charakter der geoffenbarten Religion Israels betont und aufgezeigt.

Aber auch der gelungenste Beweis in dieser Richtung kann nicht schon und allen gegenüber ein Beweis für die objektive Realität der Religion sein. Ich betone dies, weil das vorliegende Werk eine entschiedene apologetische Tendenz hat, und weil in seiner Einleitung da, wo es sich um die Bedeutung des Gegenstandes handelt, die Behauptung steht, daß die Religion, welche auf das gesamte menschliche Leben, wie auch auf die Bildungsideale den wesentlichsten bestimmenden Einfluß ausübe und sich dadurch als eine umfassende und gewaltig wirkende Macht bewähre, eben deshalb keine bloße Einbildung sein könne, S. 9. Diese Behauptung muß die Apologetik beanstanden. Denn daß die Religion eine umfassende und gewaltig wirkende Macht im Menschen- und Völkerleben sei, leugnen auch viele von denen nicht, welche alles Religiöse nur als ein Subjektives auffassen und gelten lassen wollen. Ihnen kann man auf dem Wege des praktischen Beweises oder durch geschichtliches Material nicht beikommen, sondern nur durch metaphysische Erörterung. Ich bemängele jene Behauptung als eine übertreibende besonders auch deshalb, weil ich sonst in dem Buche eine große und anerkennenswerte Vorsicht gerade in der apologetischen Verwertung des Materials der allgemeinen Religionsgeschichte geübt finde. Wohl ist an einem ursprünglichen Monotheismus festgehalten, aber auch betont, daß derselbe nur in der ursprünglichen Ahnung der unsichtbaren Gottheit als einer einheitlichen Macht bestanden haben, nur ein monotheistischer Zug ge-

wesen sein könne, und mehrmals davor gewarnt, Religionsformen, welche nur auf der ersten Stufe der Entwickelung stehen geblieben sind, als der ursprünglichen reinen Gottesoffenbarung näher stehend anzusehen, besonders vor einer Überschätzung der chinesischen Religion gegenüber der mythologischen Religion nach dieser Richtung hin gewarnt, S. 10, 63. 66. 164. Nicht aber wollte ich durch obige Einschränkung den apologetischen Wert des Werkes überhaupt bemängeln. Diesen erkenne ich vielmehr bereitwilligst und in weitem Umfange an. Das Werk ist durch die innige Verbindung, in welche es Erziehung und Religion setzt, durch den geschichtlichen Nachweis dieser Verbindung vorzüglich geeignet, die Achtung vor der Religion bei vielen zu heben, bei denen, welche die Bedeutung der Religion für das nationale und soziale Leben eines Volkes zu verkennen und zu unterschätzen geneigt sind, den qualitativen Unterschied zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion deutlich erkennen zu lassen, den Vorzug der geoffenbarten Religion vor aller natürlichen Religion und den entscheidenden Wert des Christentums für die Erziehung, seine umgestaltende Macht auf einem so weiten und wichtigen, wir dürfen auch sagen, neutralen Gebiete in klarster und eindringlichster Weise aufzuzeigen. Hierin liegt die große apologetische Bedeutung des Werkes, die ihm nicht wird bestritten werden können, um deren willen es die volle Beachtung und Anerkennung der Christen und Theologen verdient.

Wenn ich schließlich noch einige Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten dieses ersten Bandes machen soll, so finde ich, daß im ersten Abschnitte „Die Naturvölker“ zu wenig Gewicht gelegt ist auf die erzieherische Bedeutung der Stammessitte und der Stammessagen der sogenannten Naturvölker. Ein mit dem Religionswesen der Naturvölker so vertrauter Mann wie Roskoff, auf den ja auch Baur Bezug nimmt, sagt in seiner Schrift „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker“, Leipzig 1880, S. 146 f.: „Fragt man den Wilden, warum er diese oder jene Sitte zu beobachten sich verpflichtet halte, so ist die gewöhnliche Antwort: weil sie von den Vätern herstammt. Die Sitte steht auch dem Wilden als traditionelles Gesetz gegenüber, dem er sich fügt. Die Wilden genießen daher nicht einer schrankenlosen Freiheit, wie häufig geglaubt

wird, sie unterliegen „einem tyrannischen Codex“, sind Sklaven des traditionellen Gesetzes. Gegenüber dem Stammesbewußtsein, das sich in der Sitte ausdrückt, fühlt sich das Einzelbewußtsein unmächtig und muß sich selbstverleugnend jenem fügen“. Dieser Faktor in der Erziehung der Naturvölker ist zu wenig betont. Nicht minder wichtig für die Darstellung und Beurteilung dieser Erziehung ist das nachgewiesene Vorhandensein von Stammessagen bei den Naturvölkern und die Art, wie diese Sagen religiösen und nationalen Inhalts von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wurden. Auf diese Überlieferungen ist zwar auch von Baur, S. 47, als auf ein besonders wirksames Erziehungsmittel hingewiesen; aber dieselben werden meines Erachtens zu kurz abgethan und nicht genug geschätzt. Wenn wir hören, daß es bei den Polynesiern einiger bestimmter Familien Pflicht und Lebensberuf war, die ihnen anvertrauten Legenden und Gesänge unversehrt von Geschlecht zu Geschlecht zu überliefern, daß es Erbpflicht der ältesten Söhne in diesen Familien war, dieselben mit wörtlicher Treue zu lernen, zu üben und zu lehren, daß sich auf manchen Inseln alle bedeutenderen Sagen in Prosa und Poesie fanden und die poetische Bearbeitung als Kontrolle der dem Wechsel leichter ausgesetzten Prosaerzählung galt [1]), dann müssen wir wohl sagen: Es gab auch bei den Naturvölkern eine bewußte Einwirkung der älteren auf die jüngere Generation auch in geistiger Hinsicht, ja sogar eine Erziehung im engeren Sinne, einen nicht einmal unmethodischen Unterricht. Zugleich ergiebt sich hier deutlicherweise das gänzliche Verwachsensein der Erziehung mit den religiösen Anschauungen bei diesen Völkern.

In dem zweiten Abschnitte „Die Chinesen“ ist mit Recht hervorgehoben das Eigentümliche der chinesischen Erziehung, daß als das einzige Ziel des Unterrichtes gilt, das bestimmte überkommene Maß von Kenntnissen und Wissenschaften dem jüngern Geschlechte zu übermitteln, so daß auch das Wissen der Gebildetsten nicht über den Bereich ihres Landes und Volkes hinausgeht; aber es konnte vielleicht auch darauf hingewiesen werden, da es sich um die ge-

[1]) M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Straßburg 1880. S. 82 ff.

schichtliche Entwickelung der Erziehung auch bei den einzelnen Völkern handelt, daß die Chinesen in neuerer Zeit Versuche über jene enge Schranke hinaus gemacht haben, daß die Regierung Anstalten gegründet hat, in welchen Chinesen eine Ausbildung erhalten, welche die Ausländer mit ihrer überragenden und vielseitigen Bildung ersetzen soll. Gerade in diesem scheinbaren Fortschritte zeigt sich die ganze Beschränktheit des chinesischen Wesens.

Im Anschlusse an die Naturvölker spricht Baur auch von den Mexikanern und Peruanern und weist auf deren entwickelte Kultur hin, die um so bewundernswerter ist, als sie gewiß für eine autochthone zu gelten hat. Hier ist aber nicht genug hervorgehoben, daß bei diesen Völkern neben der höher entwickelten Kultur und besser organisierten Erziehung auch höhere religiöse Anschauungen sich finden. Ihre Gottheiten repräsentieren die höheren Naturmächte und Naturerscheinungen; der Sonnengeist, bei dessen Erscheinen alle Geister sterben, wird auch der Geist schlechthin genannt. Nicht minder bedeutsam ist, daß mehrere Fürsten jener Völker versucht haben, eine neue höchste Gottheit einzuführen, welche keine Bilder hatte noch Menschenopfer forderte. Und es ist nicht abzusehen, wohin diese selbständige Entwickelung geführt haben würde, wenn sie nicht durch die spanische Invasion unterbrochen worden wäre (vgl. Tiele, Peruaner und Mexikaner).

In dem Abschnitte „Die Inder" würde ein genaueres Eingehen auf die Entwickelung des nachbuddhistischen Brahmanismus und auf seinen Verfall in der neueren Zeit, ein Hinweis darauf, daß derselbe nur noch den Eindruck eines großen Trümmerhaufens macht, und daß die Brahmanen, denen die Erziehung hauptsächlich obliegt, in sittlicher Beziehung tief gesunken sind, während das Volk immer mehr in groben Götzendienst verfällt, ein wirksamer Beleg für die in der Einleitung mit Recht gemachte Behauptung gewesen sein, daß die natürlichen Religionen und mit ihnen die Völker dem Naturprozesse des Werdens, Blühens und Vergehens unterworfen sind. Ferner vermisse ich hier bei der Beurteilung des Buddhismus, S. 101, den Hinweis darauf, daß derselbe infolge seines innersten Wesens, weil er das Dasein nur als Quelle von Schmerzen und Qualen auffaßt und auffassen lehrt, außer Stande

ist und auch thatsächlich nicht vermocht hat, seine Anhänger einer so vollkommenen Zivilisation zuzuführen, wie sie das Christentum bewirkt hat. Diese Erkenntnis dürfte in der Zeit der Zivilisation besonders geeignet sein, die modernen Schwärmer für den Buddhismus zu ernüchtern, jener Hinweis dem Charakter des ganzen Buches besonders entsprechen.

In dem Abschnitte „Die Perser“ muß ich die Art beanstanden, in welcher Zoroaster die Ausbildung des parsischen Dualismus zugeschrieben und reformatorische Bedeutung abgesprochen wird. Das läßt sich mit Sicherheit nicht behaupten; vielmehr liegen beachtenswerte Gründe vor, welche besonders von Bunsen, Gott in der Geschichte, II, 1. Abschnitt, und von Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, S. 191, und vor allem S. 204, hervorgehoben worden sind, und welche es wahrscheinlicher machen, daß der parsische Dualismus bereits bestand, als Zoroaster wie ein Reformator auftrat und im Gegensatze zur bestehenden Religion den höchsten und einigen Gott Ahura mazdao verkündigte, daß aber später dieser geistige Gott mit dem guten Geiste der altpersischen dualistischen Religion identifiziert wurde. — Auch in diesem Abschnitte wäre eine Schilderung der jetzigen Parsis, etwa in der Art, wie sie uns M. Müller in seinen Essays gegeben hat, nicht ohne Wert gewesen.

Ebenso vermisse ich bei der Besprechung der Ägypter eine Schilderung des Verfalles der ägyptischen Religion (Unterdrückung durch fremde Eroberer, Eindringen griechischer und persischer Elemente) und mit ihr des ganzen nationalen und sozialen Lebens.

In den beiden Abschnitten, welche die Erziehung bei den klassischen Völkern darstellen, kommt, wie bereits bemerkt wurde, das Moment der geschichtlichen Entwickelung zu wenig zur Geltung. Und doch ließ sich gerade hier leichter als bei den übrigen vorchristlichen Völkern eine Geschichte der Erziehung schreiben. Wir kennen, um zunächst von den Griechen zu reden, die Gründe des Aufschwunges des gesamten griechischen Lebens; wir wissen, daß mit der Gesetzgebung des Lykurg eine neue, reformierende Epoche in der griechischen Erziehung begann, sofern dieselbe auf das engste mit dem öffentlichen Leben verknüpft wurde, und daß auch der

Gesetzgeber Athens der Erziehung ein von allen gleichmäßig zu erstrebendes Ziel körperlicher und geistiger Ausbildung gegeben hat. Ebenso ersichtlich sind die Gründe des Verfalls, der mit dem peloponnesischen Kriege begann. Die alte Zucht erhielt durch diesen Krieg den empfindlichsten Stoß; fremde Bildungselemente drangen ein; der wissenschaftliche Unterricht ward erweitert und gesteigert, aber die Erziehung wurde schlaffer. Bei den Römern ferner sind S. 260 die drei Perioden der Entwickelung der Erziehung wohl genannt und charakteriesiert; aber es ist das nicht, wie es nach vielen eingestreuten Bemerkungen vortrefflich hätte geschehen können, durchgeführt. Ich verweise auf solche bezeichnende Wandelungen der römischen Erziehung, wie sie S. 272. 278. 281 und 286 ff. hervorgehoben sind.

Diese Bemerkungen sollen Ergänzungen und Berichtigungen sein, der Berücksichtigung der Verfasser anheimgestellt, nicht ein Tadel über das Buch. Vielmehr wiederhole ich: Es ist ein bedeutendes Unternehmen in Angriff genommen. Möchte es so fortgesetzt werden, wie es begonnen worden ist! Möchte das Werk viele aufmerksame Leser unter den Gebildeten finden, auch unter den Theologen, welche sich für die apologetische Bedeutung der Kulturgeschichte und der allgemeinen Religionsgeschichte interessieren!

Reichenau bei Zittau.

Lic. Steude.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1885, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1885.

Abhandlungen.

1.

Initia Zwinglii

Beiträge zur Geschichte der Studien und der Geistesentwickelung Zwinglis in der Zeit vor Beginn der reformatorischen Thätigkeit.

(Nach bisher zum Teil unbekannten Quellen.)

Von

Joh. Martin Usteri,

Pfarrer in Affoltern bei Höngg (Kanton Zürich).

Vorbericht.

Eduard Zeller hat seinen Artikel „über den Ursprung und Charakter des Zwinglischen Lehrbegriffs" in den Theol. Jahrbüchern 1857, S. 59 mit der Bemerkung geschlossen: „Es wäre der Mühe wert, das Verhältnis des Reformators zu den anderen Bildungselementen seiner Zeit mit Benutzung der Spuren, die in seinen Schriften zerstreut liegen, in ähnlicher Weise zu verfolgen (nämlich wie Sigwart das mit Bezug auf Joh. Picus von Mirandula gethan), und wenn sich jemand dieser Aufgabe unterziehen wollte, würde er sich um die Geschichte der Reformation ein entschiedenes Verdienst erwerben." In gegenwärtigem Aufsatze liegt ein diesbezüglicher Versuch den Sachverständigen zur Prüfung vor. Daß sich bisher niemand an die Aufgabe gemacht, erklärt

sich wohl aus der eigenartigen Schwierigkeit derselben und aus der Dürftigkeit der von Zeller angedeuteten Quellen. Das Arbeitsmaterial hat sich nun zwar für den Verfasser dieser Abhandlung durch Hervorziehung bisher vergrabener Denkmäler aus Zwinglis Lehrjahren einigermaßen vermehrt; doch ist es noch immer derart, daß seine Verwertung nur ein fragmentarisches Resultat erhoffen läßt, und daß die Schwierigkeit der in Rede stehenden Untersuchung eine wenig verminderte ist. Der Verfasser muß daher für sein Unternehmen auf besondere Nachsicht Anspruch machen. Ein Seitenstück zu Köstlins Theologie Luthers in ihrer geschichtlichen Entwickelung mit Bezug auf die Initia Zwinglii, wie es ihm allerdings als Ideal vorschwebte, ist, wie jedermann zugeben wird, wegen ungenügender Quellen unmöglich.

Die bei Anlaß der Zwinglifeier in Zürich veranstaltete „Zwingli-Ausstellung" förderte nebst anderen Zwinglireliquien auch eine Auswahl von Büchern aus den Überresten seiner einst der Stiftsbibliothek käuflich abgetretenen und nun der Kantonsbibliothek einverleibten Bibliothek zutage. Es finden sich darunter verschiedene Werke, die der Reformator schon in den Jahren des Suchens, Sammelns und allmählichen Reifens in Glarus, in Einsiedeln und in der Zeit der Züricher Anfänge besessen und studiert hat, wie sich aus gelegentlichen Äußerungen in seiner Korrespondenz ergiebt. Daraus läßt sich nun ein wenn auch noch so fragmentarischer Überblick gewinnen über die Bildungsstoffe, mit denen Zwinglis Geist in jenen Lehrjahren sich beschäftigte und nährte, was bei der Dürftigkeit der Nachrichten über seine Entwickelung, deren man ja überhaupt nur aus zweiter, ob auch ihm nahestehender Hand welche besitzt, bei der geringen Zahl seiner aus jener frühesten Periode auf uns gekommenen Briefe und bei dem gänzlichen Fehlen schriftstellerischer, das religiös-ethische oder theologische Gebiet beschlagender Erzeugnisse unstreitig willkommen sein muß. Es mögen zwar gerade solche Schriften, die am meisten befruchtend auf ihn einwirkten, nicht in seinem Besitze gewesen sein, da sie ihm sonst irgendwie zugänglich waren, oder da er sie, nachdem er sie gelesen,

Freunden abtrat und nicht wieder erhielt; so vermißt man z. B. unter jenen Überresten verschiedene Schriften Luthers, deren Zusendung ihm laut brieflichen Äußerungen versprochen worden; es mag auch manches im Privatbesitz geblieben und im Lauf der Jahrhunderte verloren gegangen sein. So ist es mir z. B. noch nicht gelungen, das Neue Testament von Erasmus, das er doch sicherlich in erster Ausgabe besessen [1]), von dem er seine Abschrift der paulinischen Briefe in Einsiedeln genommen und aus dessen Adnotationen er sich Auszüge für dieselbe gemacht hat, wieder aufzufinden, und doch wäre gerade dieses Werk, an dessen Hand Zwingli wohl zum erstenmal das Neue Testament im Grundtext kennen lernte, von ganz besonderem Interesse [2]). Nimmt man nun aber das noch Vorhandene mit allen sonst noch in seiner Korrespondenz zerstreuten Andeutungen und Winken zusammen, so ergiebt sich immerhin eine ansehnliche Summe von Material, dessen Durchsicht die Kenntnis von Zwinglis Studien und Geistesentwickelung nicht unwesentlich bereichert.

Die Bereicherung beschränkt sich indessen nicht bloß auf eine umfangreichere Bekanntschaft mit der Litteratur, die des Reformators Geist durcharbeitete, und die also wohl auch auf die Bildung seiner Überzeugungen irgendwelchen Einfluß ausübte; besondere Aufmerksamkeit verdienen überdies die zahlreichen Marginalien von seiner Hand und die von ihm angestrichenen oder unterstrichenen Stellen im Text. Zwar verteilen sich dieselben ganz ungleichmäßig und sind partieenweise sehr zahlreich vorhanden, während sie anderwärts, in ganzen und halben Bänden, trotz ebenso wichtigen, Zwingli sicherlich nicht unberührt lassenden Inhaltes, wiederum ganz fehlen. Sie sind auch im großen und ganzen nicht so bedeutenden und bezeichnenden Inhaltes, wie man bei einem angehenden Reformator erwarten könnte, indem sie nicht selten bloße Anhalts-

1) Opp. VII, p. 15 oben.

2) Erst nachträglich fand ich auf der Kantonsbibliothek die 2. Auflage de 1519 (März) mit wenigen Randglossen, die aber ganz unverkennbar die Schriftzüge Zwinglis aufweisen, so daß — auch ohne Einzeichnung des Namens — aller Zweifel ausgeschlossen ist. Sogar außen auf den Einbanddecken findet sich Handschriftliches von Zwingli.

punkte für das Gedächtnis darbieten oder als kurze Summarien sich darstellen, also kein individuelles Gepräge haben und kein persönliches Urteil enthalten. Das gilt sogar von der Mehrzahl der an den Rand geschriebenen Bemerkungen. Interessanter ist im allgemeinen die Durchsicht der angestrichenen Stellen, da man in der Regel über die Motive der Hervorhebung derselben sich Rechenschaft geben kann, und da bei Vergleichung und Zusammenstellung dieser Dicta sich ein sachlicher Zusammenhang ergiebt, der auf die ethisch-religiöse Geistesrichtung des werdenden Reformators ein helles Licht wirft. Man könnte ja freilich sehr irre gehen, wenn man diese Hervorhebungen regelmäßig als Beifallsäußerungen auslegen würde; doch liegt es immerhin an solchen Stellen nahe, dies zu thun, wo eine unverkennbare Harmonie mit späteren Grundanschauungen des Reformators zutage tritt. Handelt es sich vornehmlich um ethisch-religiöse Gedanken und um eigentliche Gewissenswahrheiten, so wird man es in der Regel unbedenklich thun dürfen, während allerdings bei dogmatischen oder überhaupt der Diskussion unterliegenden Ideen größere Vorsicht geboten ist. Auf jeden Fall aber beweisen die in Rede stehenden Marginalien und Hervorhebungen eine aufmerksame Lektüre, wie sich namentlich auch aus der unermüdeten Verbesserung der Druckfehler auch in Partieen, wo sonst Randbemerkungen völlig fehlen, und aus häufigen, ganz objektiv gehaltenen, die bloße Interpretation oder Emendation des Textes beschlagenden Glossen ergiebt. Es leuchtet freilich nach dem Gesagten ein, wie schwierig es ist, handschriftlichen Merkzeichen und Noten aller Art, die von dem mit der Feder lesenden Zwingli als unwillkürlicher Ausdruck seiner Gedanken und Empfindungen bei der Lektüre aufs Papier hingeworfen wurden — lediglich für den Selbstgebrauch und als Anhaltspunkt für die Erinnerung — etwas Gewisses mit Bezug auf den Gang seiner Studien, auf die Bildungsgeschichte seiner Überzeugungen und auf die geistigen Einflüsse, die auf seine Entwickelung bestimmend eingewirkt haben, abzulauschen [1]).

---

[1]) Eine ähnliche, wiewohl enger begrenzte Aufgabe hat sich der in den „Stud. u. Krit." 1884 erschienene Artikel von Hofstede de Groot: „Luther in der Studierstube"

Was indessen der Verwertung dieser Marginalien erst ihren eigentlichen Wert giebt, das ist die Möglichkeit wenigstens annähernder Zeitbestimmung. Es hat sich mir durch Vergleichung der Handschrift in den noch erhaltenen Autographen der Zwinglischen Briefe ein sicheres Kennzeichen des Schriftcharakters der vorzüricherischen Periode ergeben. Während nämlich Zwingli, ehe er nach Zürich kam, den Balken des kleinen lateinischen d regelmäßig ziemlich tief unter die Zeile herabzog, that er dies nachher nie mehr. Diese Abweichung in der Schreibweise ist so charakteristisch, daß ich sie durch sämtliche Briefe, die ich verglich, ohne eine einzige Ausnahme durchweg bestätigt fand. Sie ist daher für mich ein ganz unzweifelhaftes Kriterium, das auch durch gewisse Wahrnehmungen bezüglich des Inhaltes gewisser Randbemerkungen nur bestätigt wurde. Einen Grund dieser Änderung in der Handschrift findet man wohl am einfachsten in der Annahme, daß es in Zürich nicht Sitte war, das d unter die Zeile herabzuziehen, und daß Zwingli sich der dortigen Schreibart accomodierte [1]). Die gemachte

---

gestellt. Es ist von Interesse, die im ganzen viel weniger objektiv gehaltene Art, wie Luther zu glossieren pflegte, zu vergleichen. Es wäre mir daher auch bei Zwingli als Spielerei erschienen, aus der graphischen Beschaffenheit der Ausstreichungen irgendwelche Schlüsse zu ziehen, trotzdem daß sich ebenfalls die bei Luther bemerkten Nüancen vorfinden.

1) Diese letzte Vermutung, die übrigens von wenig Belang ist, wurde mir nachträglich wieder zweifelhaft. Da nämlich von den letzten Briefen aus Einsiedeln (1518) bis zu demjenigen an Mykonius vom 26. November 1519 (Opp. VII, 97 sq.) kein Original in Zürich vorhanden ist, erkundigte ich mich, um meiner Sache ganz gewiß zu sein, nach den in Schlettstadt aufbewahrten, im Supplement zu Zwinglis Werken abgedruckten Originalbriefen an Rhenan aus dem Frühling und Sommer 1519. Herr Pfarrer Ried in Straßburg, der die Güte hatte, dieselben für mich zu vergleichen, fand, daß noch im Juni 1519 heruntergezogene d, und zwar mit sehr scharfer Ausprägung, vorkommen, daß dieselben hingegen im Juli verschwunden seien und weicheren, mit auf der Zeile abgerundetem Balken Platz gemacht haben. (Der früher unter die Zeile heruntergezogene Balken war nämlich oft ein starker, langer, gradliniger Strich, nicht selten auch war er etwas nach links eingebogen, in welchem Fall dann der Buchstabe eine weniger steife, zierlichere Form bekam.) Mit dem Brief vom 2. Juli 1519 (Suppl. p. 23) sei die Umwandlung vollzogen. Indem durch diese Wahrnehmung die fragliche Änderung der Handschrift etwas später

Entdeckung ist aber darum nicht ohne Bedeutung für die unternommene Untersuchung, weil in Werken, die allerdings Zwingli schon in Einsiedeln besaß und studierte, sich doch auch Randglossen erst aus der Züricher Periode stellenweise (laut angedeutetem Merkmal) vorfinden, deren Inhalt dann zuweilen von demjenigen älterer Marginalien bedeutsam abweicht, resp. einen sehr bezeichnenden Fortschritt in der christlichen Erkenntnis bekundet. Am auffallendsten tritt dies bei jener eigenhändigen Abschrift der paulinischen Briefe zutage, die Zwingli allerdings schon in Einsiedeln mit Randglossen versehen, die er aber offenbar als bequeme Taschenausgabe auch später noch benutzt und glossiert hat. Durch Sichtung der Randbemerkungen nach dem obengenannten Kriterium, auf das ich zur Zeit der Abfassung meiner Festschrift: „Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens" noch nicht gekommen war, ergab sich mir eine unten näher auszuführende, wichtige Modifikation meiner früheren, in die Festschrift aufgenommenen Darstellung, soweit sie auf der Prüfung jenes Einsiedler-Manuskriptes beruht. Habe ich es dort allerdings bloß als wahrscheinlich bezeichnet, daß nicht nur der Text, sondern auch die Randbemerkungen aus jener früheren Zeit herrühren möchten, so ist mir nun dieses mit Bezug auf die einen derselben zur Gewißheit geworden, während es mir mit Bezug auf die andern ebenso feststeht, daß dies nicht der Fall ist, und es wird durch eine sorgfältige Berücksichtigung des Inhalts der einen und der andern das Resultat der nach dem handschriftlichen Kriterium angestellten Untersuchung bestätigt, freilich nicht zugunsten einer so frühzeitigen Erkenntnisreife, wie sie in der Festschrift ist nachgewiesen worden. Nach diesen Vorbemerkungen über die Quellen und Materialien, die der vorliegenden Studie zugrunde liegen, gehe ich zur Mitteilung der zu gewinnenden Aufschlüsse über Zwinglis Geistesentwickelung über.

---

hinabgerückt wird, als oben im Text angegeben ist, wurde es mir erklärlich, daß in der in einem November 1518 erst erschienenen Sammelbändchen Lutherischer Schriften sich vorfindenden handschriftlichen Dedikation Zwinglis an Vadian noch die früheren d zu bemerken sind.

Die noch vorhandenen Bücher aus Zwinglis Bibliothek mögen zwar zum Teil bis in seine Studienzeit zurückweisen, doch ist darüber jedenfalls nichts Sicheres mehr auszumitteln; auch hat man sich natürlich den Studiengang als in den damals vorgeschriebenen Geleisen sich bewegend vorzustellen, und was Mykonius in seiner Lebensbeschreibung Zwinglis [1]) (de H. Zw. vita et obitu § 5—9) darüber sagt, wird durchaus zutreffend sein. Für die humanistische Richtung, die in seiner Bildung vorherrschte, gab jedenfalls die Schule des Wölflin in Bern, die erste von der Kirche unabhängige in der Schweiz, wo klassische Studien und schöne Künste getrieben wurden [2]), einen ersten Anstoß. Weitere Nahrung fand diese Richtung in Wien; denn daß er um derselben willen später, wo namentlich auch sein Freund Vadian mit Geist und Erfolg sie vertrat, verschiedene, zuerst von ihm unterrichtete Jünglinge dorthin empfahl, ergiebt sich aus seiner Korrespondenz, und daß er für die Wiener Studien ein bleibendes Interesse bewahrte, beweist auch die Dedikation zweier Reden des vielversprechenden, frühvollendeten Glarners Strub, mit der Vadian, der Herausgeber derselben, ihn beehrte [3]). Es kann allerdings auffallen, daß sich nicht die leiseste Äußerung Zwinglis über seine Wiener Eindrücke auffinden läßt, da doch während seines dortigen Aufenthaltes gerade die huma-

---

[1]) Nachträge zu Zwinglis Lebensbeschreibung, herausgegeben aus Ständlins und Tschirners Archiv für Kirchengeschichte von Leonhard Usteri, Leipzig 1813, 1. Hft., S. 4 ff.

[2]) Mörikofer, Zwingli, S. 6 f. Huldreich Zwingli ꝛc. von Rud. Stähelin (Nr. 3 der Schriften des Vereins für Reform.-Gesch.), S. 10.

[3]) Die Zueignungsepistel (Opp. VII, p. 3) beginnt: En tibi Udalrice, virorum optime et bonarum literarum amantissime, orationes duas, quas Arbogastus noster Glaronesius dum vita fungeretur, tumultuario labore scriptas, ritu scholastico Viennae jussus habuit, alteram in Ursulae et Virginum reliquarum, quae fuerunt comites, tandem alteram in D. Catharinae, quae a professoribus artium liberalium tutelaris passim Dea decernitur, honorem et commendationem. Die Art, wie sich Vadian weiter über diese Reden ausspricht, bekundet sein sowohl auf den ernsten Inhalt als auch auf die nicht ordinäre Form sich beziehendes humanistisches Interesse, und auch Zwingli redet in seinem Antwortschreiben (p. 7) von „suaves nostri Arbogasti musulas“.

nistischen Studien an der Universität unter Leitung des Conrad Celtes einen so lebendigen Aufschwung nahmen. Eine dem Scholasticismus oppositionell entgegentretende Regierungsverordnung von 1499 hatte die humanistischen Vorlesungen obligatorisch erklärt, für die lateinische Grammatik das Lehrbuch von Nicolaus Perottus Sipontinus eingeführt, ferner Stilübungen und genaues Studium der römischen Dichter, besonders des Virgil, auch besondere Berücksichtigung der Realwissenschaften verlangt. Und in der artistischen, d. h. philosophischen Fakultät, auf welche jene Verordnung sich bezog, wurde Zwingli für das Sommersemester 1500 immatrikuliert [1]). Was er da in sich aufnahm, trug sicherlich seine Früchte. Jenem Lehrbuch, das er eigentümlich zu besitzen wünschte, und das ihm Glarean besorgte, begegnen wir später in seiner Korrespondenz (Opp. VII, 15 u. 16 o., auch 17; Cornu copiae od. Copia Cornu). Seine ersten litterarischen Erzeugnisse, die uns erhalten sind, die zwei politisch-patriotischen Sinngedichte, verraten eine genaue Bekanntschaft mit der antiken Historie, Poesie und Mythologie. Und wenn eben namentlich bei Celtes der Humanismus nicht in einem formalistisch-philologischen, auch nicht bloß im ästhetischen, sondern in einem realistischen Interesse seine Pflege fand, so stimmt dazu vollkommen die dem Realen auf allen Wissensgebieten zugewandte Geistesrichtung Zwinglis. So wenig ihm die Form gleichgültig ist, wichtiger ist ihm doch die Sache; für alles Wissenswürdige hat er Interesse; eine Menge von Randbemerkungen in seinen Büchern beweisen es, wie er sich alles Mögliche aus Länder- und Völkerkunde, Naturwissenschaft, Physiologie, Heilkunde, Geschichte rc. einzuprägen suchte, und wie er emsig sammelte, was er von Wissensstoffen der heterogensten Art in seiner Lektüre antraf. Man bekommt wirklich, wenn man jene in der Glarner-Periode gelesenen Bücher durchgeht, den Eindruck von einer polyhistorischen Neigung [2]). Zu

[1]) S. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität und Wiener Humanisten; ferner E. Egli in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, herausgegeben von Meili, 1884, 1. Hft., S. 92.

[2]) Auch später noch gewähren zahlreiche Randbemerkungen einen Einblick in Zwinglis Belesenheit besonders in der klassischen Litteratur. Im Neuen Testament des Erasmus z. B. Fol. 237 hat er betreffend die Sitte des Kreuz-

formeller Vollendung brachte es Zwingli in seinen eigenen Produkten niemals; man sieht, daß das stoffliche Interesse stets weit überwog [1]). Auch in jenen schon erwähnten Erstlingspoesieen ist der Gedankengehalt die Hauptsache, während die ästhetische Form ganz auf dem Niveau der Mittelmäßigkeit zurückbleibt [2]). Davon, daß die realen Wissenschaften Zwingli sehr anzogen, finden sich übrigens auch in seiner Korrespondenz früher und später Spuren genug; seine humanistischen Freunde übersandten ihm wiederholt ihre Ausgaben geographischer und historischer Schriften, so z. B. Vadian 1518 seinen Pomponius Mela [3]), und gerade in Glarus scheinen solche Studien ihn lebhaft beschäftigt zu haben, denn in dem ersten an ihn gerichteten Briefe, der uns noch erhalten ist, spricht Glarean ihm sein Bedauern aus, daß er ihm keinen Ptolemäus habe verschaffen können und nimmt dabei zugleich Anlaß, sich über den Umfang der neueren geographischen Entdeckungen mit sichtlichem Interesse zu äußern. Gehen wir den Keimen dieser Teilnahme an den Fortschritten der Länder- und Völkerkunde nach, so sehen wir uns wieder auf Conrad Celtes zurückgeführt, der in Wien vaterländische Geographie und Geschichte mit beständiger Beziehung auf die Gegenwart lehrte, durch Anwendung einer neuen Methode mit Demonstrationen einen pädagogischen Fortschritt erzielte und überhaupt das Leben und seine praktischen Bedürfnisse bei seinem Unterrichten stets im Auge hatte [4]). Durch diese praktische Richtung suchte er das

---

tragens der Malefikanten auf Plutarch verwiesen, im Psalterium quincuplex bei Ps. 104, 14 auf das homerische: ἄλφιτα μυελὸν ἀνδρῶν.

1) Vgl. Zwinglis eigene merkwürdige Äußerung anläßlich des „Archeteles", Opp. VII, p. 218 unten und 219 oben.

2) Besser sind die späteren lyrischen Versuche. Vgl. über Zwinglis Poesieen: H. Weber in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, 1. Hft., 1884, S. 53 ff.

3) Opp. VII, 76 und Supplem. p. 22. Auch Glareans „Descriptio de situ Helvetiae et vicinis gentibus (1514)" befand sich sicherlich in Zwinglis Bibliothek. Mörikofer teilt (S. 24) mit, daß der Verfasser in der Zueignung an den Züricher Chorherrn Heinrich Utinger unter den ausgezeichneten Köpfen und den Gelehrten der Schweiz voraus Zwingli, Vadian und Lupulus nenne.

4) Zwingli fand also wohl bei Celtes gerade das, was Luther in seinem Bildungsgang vermißte, und was überhaupt bei den mehr nur mit formalem und ästhetischem Interesse betriebenen, zu Stilübungen degradierten oder in

unfruchtbare, formalistische und sophistische Schulgezänk zu überwinden und zog sich damit allerdings Anfeindungen vonseite anderer Professoren vom alten Schlag zu. Denn wenn auch die Sophistik in Wien nicht so üppige Blüten damals mag getrieben haben wie z. B. in Paris [1]), vertreten war sie gleichwohl. Celtes ließ sich ferner die rhetorische Ausbildung der Studierenden sehr angelegen sein, und nie ist Zwingli nach dem Zeugnis des Myconius müde geworden, eben darauf Mühe und Fleiß zu verwenden, und zwar so, daß er das Hauptaugenmerk auch hier nicht auf die kunstvolle Form, sondern auf den Gedanken und auf dessen populären, drastischen und fruchtbringenden Ausdruck richtete [2]). Wie ihn in dieser Beziehung der Trieb, sich selbst zu vervollkommnen und die Ergebnisse seines Nachdenkens und seiner Beobachtungen auch schriftstellerisch zu verwerten, durchs ganze Leben begleitete, lehren folgende wenig beachtete Mitteilungen des genannten Gewährsmannes [3]): „Hisce studiis tanta diligenta incubuit, quanta neminem scio a multis annis incubuisse, oratorias namque vires ac nervos hac tempestate nemo, vel eorum qui id maxime profitentur, sic habuit perspecta. Nec Ciceronis vim vel ad hujus exemplum vel ad veterum praescripta conatus est exprimere, sed eo modo quo illam et tempora et ingenia nostra requirebant. Atque id omnino est hic adsecutus apud nos, quod Tullius olim apud suos. Instituerat, imo jam coeperat ea de re nostris hominibus scribere, si fieri posset, ut ita docti, judicando, deliberando, consultando, nonnisi tempus perderent, in comitiis et foederatorum conventionibus statim viderent

---

phantastischem Schwelgen in einer Idealwelt ihre Befriedigung suchenden klassischen Studien des gewöhnlichen Humanismus fehlte, praktisch verwerthbare Wissenschaft, Welt- und Lebensanschauung. S. Köstlin, Luthers Leben I, 50.

[1]) Opp. VII, p. 45: „Longe hic (Lutetiae) alii sunt quam tu aut Viennae aut Basileae unquam videris."

[2]) Myconius a. a. O. § 9. Vgl. auch den Brief Hagens Zw. Opp. VII, p. 127.

[3]) In dem unvollendeten Dialog, abgedruckt ebenfalls in Usteris Nachträgen, 1. Hft., S. 40. Auf diese Stelle ist meines Wissens noch selten aufmerksam gemacht worden.

rerum capita, tum vero breviter et apte dicerent quae forent ad rem, intelligerent item, quae ab aliis extra causam ad fallendum adsumerentur, et caverent: sed fato praeventus non perduxit ad finem. Haec res quidem ex his non minima, quae mortem ejus magis reddunt invisam. Gustum nos ejus instituti sensimus et admodum doluimus, tantum damnum oratoriam artem et nos in morte viri ejus accepisse." Zum Volksredner hat sich aber Zwingli nach des Mykonius in diesem Punkt besonders eingehendem und nachdrücklichem Zeugnis vornehmlich in Glarus ausgebildet, dazu hat er die Alten studiert, dazu seinen Geist mit vielem Wissen befruchtet und seinen Gesichtskreis bereichert, dazu aus den Klassikern praktische Lebensweisheit geschöpft, dazu seinen, jetzt noch vorhandenen Valerius Maximus auswendig gelernt, um die hier ihm gebotene Beispielsammlung dann praktisch-paränetisch verwerten zu können, dazu Plutarch, Lucian, Cicero de officiis, dazu Historiker, Poeten und Philosophen mit Nutzen gelesen und aus der Kenntnis der Vergangenheit sich Tüchtigkeit für die Gegenwart erworben [1]. Und in alledem mögen die in Wien empfangenen Anregungen noch fortgewirkt und ihre Früchte getragen haben. Wenn man endlich hört, daß Conrad Celtes auch ein großer Freund und Beförderer der Musik gewesen, so kann man ohne weiteres voraussetzen, daß nicht am wenigsten um dessentwillen der junge, musikalisch beanlagte und gebildete Zwingli sich zu ihm hingezogen fühlte; und wie eifrig er diese Kunst noch in Basel und Glarus, ja sein Leben lang forttrieb, ohne die üblen Nachreden zu achten, welche ihm seine Liebhaberei zuzog, ist uns ebenfalls durch Mykonius und Bullinger bezeugt, und Dignauer adressierte 1514 einen Brief an ihn sehr bezeichnend folgendermaßen [2]: Apollineae lyrae moderatori nostraeque tempestatis Ciceroni indubitato, Domino Huldrico Zwinglio, Glareanorum plebano S. D.

---

[1]) Über Zwinglis auch noch im bewegten Amtsleben fortgesetzte klassische Studien s. bes. den interessanten Brief Opp. VII, p. 305.

[2]) Opp. VII, p. 9. Glarean sandte Zwingli auf seinen Wunsch 1510 in Musik gesetzte Lieder. Später gab er diese oder andere Elegieen mit Dedikation an Zwingli heraus (Opp. VII, 2. 19).

Weniger leicht ist zu erkennen, welche Stellung Zwingli zu der philosophisch-theologischen Richtung der Schulen seiner Zeit eingenommen hat. Mit philosophischen Studien begann er nach des Myconius Zeugnis schon in Wien, doch traten dort dieselben sicherlich gegenüber den humanistischen noch ganz in den Hintergrund, wie denn auch Myconius mehr von einer Bereicherung und weiteren Ausbildung schon erworbener Kenntnisse redet und als Zweck, der ihn nach Wien geführt, ganz allgemein: nihil non quod philosophia complectitur bezeichnet. Ob da schon geflügelte Worte, wie sie von einem Celtes erzählt werden:

Omnia nummus habet, coelum venale, quid ultra?

ihm zu Ohren gekommen und auf ihn Eindruck gemacht, wer wollte das entscheiden? Ernstlicher und gründlicher kamen jedenfalls erst in Basel bei dem dem Mannesalter Entgegenreifenden die philosophisch-theologischen Studien an die Reihe; wenn aber Myconius als einzigen Beweggrund zum Studium der „nugae Sophistarum" angiebt: ut, si quando contra eas pugnandum foret, hostem nosset, so ist offenbar die spätere Einsicht, wozu auch diese sonst so unfruchtbare Beschäftigung mit einer Pseudophilosophie habe dienen müssen, als Motiv ins Bewußtsein des Jünglings hineingetragen, und nur so viel werden wir der Aussage des Myconius entnehmen dürfen, daß Zwingli einen starken Eindruck von der Spitzfindigkeit, vom Ernst echter Wissenschaft weit entfernten Leichtfertigkeit und Haltlosigkeit solcher Sophistik davontrug, und daß in ihm nicht selten der Widerspruch gegen dieses inhaltlose dialektische Spiel sich regte. Allerdings mochte er darin je mehr und mehr einen Feind ahnen, den zu bekämpfen er dereinst nicht werde unterlassen können. Und ähnlich mochte es ihm speziell mit der scholastischen Theologie ergehen, welcher er sich nach erworbener Magisterwürde mit allem Fleiß zuwendete, doch, wie es nach Myconius (a. a. O. § 9) scheint, mehr „quia res ita postulavit et ordo" als aus innerer Neigung, und bei der er bald erkannte, „quaenam inesset hic boni temporis amissio, quod omnia confusa, sapientia mundi, philosophia, Deus, inanis loquacitas, barbaries, vana gloria et quidquid hujus generis, nihil inde sanae doctrinae posset sperari". Indes bezog sich dieser Ein-

druck schwerlich auf die scholastische Theologie an sich, vor der wohl Zwingli ebenso wie Luther damals und noch später gleich seinen humanistischen Freunden alle Achtung hatte, er galt nur der Art, wie sie in ihrem Auflösungsstadium getrieben wurde, der Herabwürdigung ernster, dem Wesen der Dinge nachforschender und auf ein reales Erkennen gerichteter Wissenschaft zu spielender Sophistik, zu einem dem Skeptizismus nahverwandten Nominalismus, der dann doch wieder den blindesten Autoritätsglauben und die hochmütige Verachtung und Verketzerung der philosophischen Arbeit zur Kehrseite hatte. Einen ähnlichen, abstoßenden Eindruck bekamen damals von diesem geistlosen Formalismus auch Männer, die später die Scholastik geradezu repristinierten, z. B. Johann Eck, der ursprünglich nicht wenige Freunde unter den Humanisten hatte, und dem auch wir noch begegnen werden [1]). Also nur auf diese entartete Scholastik ist es wohl zu beziehen, wenn Mykonius im Sinn des oben schon Angeführten fortfährt: Perrexit tamen in castris veluti speculator alienis, denn für die Annahme einer skeptischen, gegen Christentum und Kirchenlehre überhaupt sich ablehnend verhaltenden Denkweise im Sinne der dem Glauben entfremdeten Humanisten fehlen wenigstens die Beweise vollständig, man begegnet auch einer solchen Denkweise bei Zwinglis humanistischen Freunden nicht. Die Art, wie nun Mykonius die Berufung zum Pfarrer von Glarus erzählt (a. a. O. § 9), zeigt, wie sehr Zwingli davon überrascht und in seinen Plänen vielleicht auch gestört wurde. Man gewinnt den Eindruck, die theologischen Studien seien ihm noch nicht in dem Grad zur Herzenssache geworden, daß er ein kirchliches Predigtamt gewünscht — wie konnten sie es bei der Art, wie sie nach Herkommen getrieben wurden? — und läßt sich auch wie gesagt, eine skeptische Richtung nicht beweisen, so ist doch ein gewisser theologischer und kirchlicher Indifferentismus um so wahrscheinlicher, und es treten so die Worte des Mykonius: „Tum vero, quod coeptum erat per alios, cogebatur perficere: Fit sacerdos, devovet se studiis divinis potissimum“ wohl in die

[1]) In einem Briefe vom 18. März 1517 an Vadian macht sich Eck lustig über „Scholasticorum theologorum nugas et sophismata“.

richtige Beleuchtung. Von jetzt an scheint Zwingli seine Studien, soweit sie nicht durch eigene wissenschaftliche Liebhabereien und durch die ihm anvertraute Bildung von Knaben aus edlen Glarner-Geschlechtern bestimmt wurden, mehr und mehr in den Dienst seines Predigtamtes gestellt und auch die antike Litteratur weniger mehr um ihrer selbst willen denn als Hilfsmittel geschätzt und verwertet zu haben [1]). Alles Erkannte, Erlernte, Beobachtete aber brachte er in praktische Anwendung.

Nun trug auch eine in Basel empfangene Anregung, wohl die segensreichste seiner ganzen Studienzeit, ihre Früchte, die Anregung nämlich zum Schriftstudium, die er, mit Leo Judä zu Thomas Wyttenbachs Füßen sitzend, einst bekommen, und von der wir nicht aus unserer Hauptquelle, Mykonius, sondern, was noch wertvoller ist, aus seinem eigenen und aus seines damaligen Studiengenossen Zeugniß wissen. Zwingli verdankte Wyttenbach noch ein Zweites, nämlich die Erkenntnis von der Haltlosigkeit des Ablasses, allein für die frühere Zeit wird wohl hauptsächlich das Erstgenannte in Betracht kommen. Neben der Schrift machte jener Lehrer auch die rechtgläubigen Väter namhaft als diejenigen Ausleger derselben, aus welchen die alte Kirchenlehre in ihrer reineren Gestalt könnte erkannt werden. In Beidem, im Studium der Schrift und der Kirchenväter, wurde Zwingli in Glarus, Einsiedeln und Zürich Wyttenbachs getreuer Schüler, bis er endlich die Schrift durch den in ihr waltenden Geist besser verstehen lernte, als selbst die Väter es ihn lehren konnten. Anfänglich beschränkte sich freilich dies Bibelstudium auf die Lektüre der Vulgata, wobei ihm dann immer mehr die Unerläßlichkeit der Kenntnis des Grundtextes zum Bewußtsein kam. Indessen rühmt Mykonius schon von seiner Vertrautheit mit der lateinischen Bibel: Progressus erat jam eo, ut doctis et probatis viris judicaretur scripturam divinam habere in numerato.

Die erste Spur sodann, daß Zwingli mit Erlernung der griechischen Sprache umgegangen, findet sich schon in Glareans Brief

---

[1]) Ethnica (studia) deinceps non ita magnifecit, nisi ubi sacris illis adminicularentur et concionibus. Mykonius a. a. O. § 9.

vom Jahre 1510 [1]), woraus erhellt, daß er sich nach einer „Isagoge" erku[illegible]t. Doch setzte er selbst a. 1523 den Anfang seiner griechischen St[illegible]n ins Jahr 1513, und aus einem Briefe dieses selben Jahres erhe[illegible] damaliger Feuereifer für diese Sprache: Ita enim Graecis studere [illegible]inavi, ut qui me praeter Deum amoveat nesciam, non gloriae (qua[illegible] honeste possem) sed sacratissimarum litera[illegible] in rebus quaerere da er schon bald über die mittlerweile in Angriff genomme[illegible] Und des Chrysoloras hinaus ist, frägt er seinen Vadian: Post eam quid sumendum? Ja er hat mit den griechischen Studien dergestalt einen Bund auf Lebenszeit gemacht, daß er in sein griechisches Lexikon, das des Suidas, hineinschreibt: *Εἰμὶ τοῦ Ζυγγλίου, καὶ τὸν κύριον μηδαμῶς καταλλάξω, εἰ μὴ θατέρου ἀποθανόντος* [2]). Er hielt sein Gelübde auch treulich, denn beigefügt ist von

[1]) Opp. VII, 2.

[2]) Ähnlich in „Aldus Manutius, grammaticae institutiones Graecae, Venet. 1515": Est Uldrici Zwinglii nec mutat dominum. Einen andern Lehrer als Grammatik und Lexikon hatte Zwingli nicht. Als Hilfsmittel dienten ihm Übersetzungen (Mykonius § 10). Mykonius bat ihn brieflich 21. Oktober 1515: rationem edoceas, qua tu es usus in iis literis perdiscendis a b s q u e d u c e (Opp. VII, 51 sq.). Zwingli meinte dann in seiner Antwort, Mykonius sei darin schon genug bewandert und seine Bitte mache ihm den Eindruck a pumice aquam! oder Alcinoo poma! Nach dem Brief des Valentin Tschudi an Zwingli vom 27. April 1518 (Opp. VII, 42) hätte letzterer übrigens doch vorübergehend einen Lehrer gehabt, wenn auch nicht für die Anfangsgründe. Die griechische Litteratur blieb zeitlebens Zwinglis Liebhaberei (B u l l i n g e r, Reformationsgeschichte I, 30). Er hatte in den ersten Züricher Jahren ein griechisches Kränzchen mit Freunden, eine kleine Akademie, mit Bezug auf welche Glarean von Paris schrieb: Futurum anguror, ut Tigurum multis Universitatibus non cedat (Opp. Zw. VII, p. 140). Auf gemeinsame Plato-Lektüre bezieht sich wohl die von Lic. E. Egli mir mitgeteilte briefliche Äußerung Grebels an Mykonius vom 4. November 1521: De Zinlio et quos tu amas bene agitur. Platonisamus Zinglius, Scudus, Ammannus et ego. Ein sehr anschauliches Bild von jenem „sodalitium literarium Tigurense", worin Zwingli griechische Litteratur dozierte, hat Albert Bürer von Brugg, ein Schüler Rhenans, der im Frühjahr 1520, von Simon Stumpf, dem Pfarrer von Höngg, eingeführt, zweimal dabei hospitierte, uns hinterlassen; es wurde von Dr. Fechter unter den Papieren Rhenans aufgefunden und ist im Supplement zu Zwinglis Werken, S. 25 Anm. abgedruckt. Vgl. auch das

späterer Hand: Collegii majoris Tiguri post obitum clarissimi illius prioris possessoris ab anno Domini 1534. Nach des Mykonius Darstellung könnte es nun schein[en, wie] wenn schon in Glarus jenes Denkmal seiner liebend[en begeisterten Hingebung an den Grundtext des Ne]uen Testamentes, jene sogar dem Gedächtnis [eingeprägte] der paulinischen Briefe, wenigstens teilweise eingeprägt wäre, und Leo Judä berichtet dies sogar ausdrücklich [1]), weshalb es denn auch in viele Lebensbeschreibungen übergegangen ist [2]). Allein abgesehen davon, daß die griechisch geschriebene Schlußbemerkung, die beiläufig gesagt orthographisch und grammatisch nicht ganz fehlerfrei ist, in den Mai des Jahres 1517 verweist, muß diese Arbeit und überhaupt die Beschäftigung mit dem griechischen Neuen Testament schon darum erst in die im Sommer oder Herbst 1516 beginnende Einsiedler-Periode verlegt werden, weil die erste Ausgabe desselben von Erasmus, die ihr zugrunde lag, im Jahr 1516 Anfangs März erschienen ist. Ohne in Abrede zu stellen, was Mykonius über die in Glarus schon erworbene ausgedehnte Bibelkenntnis sagt, glaube ich doch aus dem Ton der Glarner-Korrespondenz schließen zu können, daß erst, als Zwingli den Grundtext und als Ausleger die Kirchenväter zu studieren anfing, was frühestens schon ganz am Ende des Aufenthaltes in Glarus, recht eindringlich aber erst in Einsiedeln geschehen konnte, das ungeteilteste Interesse mit ernstester innerlicher Beteiligung den biblischen Studien sich zuwendete. In Glarus nahmen ihn Politik und Welt-

Zeugnis von Hagen Zw. Opp. VII, p. 128. Neben dieser Societät, an der auch ältere Männer teilnahmen, bestand noch seit dem Sommer 1519 eine des Mykonius Elementarunterricht fortsetzende griechische Fortbildungsschule, worin Zwingli und Andere mit den Kandidaten Klassiker lasen. (Suppl. S. 22.) So sehr ist der angehende Reformator noch Humanist, daß er nicht bloß privatim zu seiner Erholung die Klassiker liest, sondern auch ohne amtliche Nötigung Jungen und Alten litterarische Vorlesungen hält. Wie anders Luther!

[1]) Mykonius a. a. O. § 10. Leo Judae ebenfalls in Usteris Nachträgen, 1. Hft., S. 80.

[2]) Der Irrtum findet sich sogar bei Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgesch. und Kirchenpol., S. 157. Schon bei Schuler, Bildungsgesch. Zwinglis, legt der Text S. 22 das Mißverständnis nahe, während hinten Anm. 34 das Richtige enthält.

händel offenbar noch sehr in Anspruch. Es herrschte dort damals ein reges politisches Treiben, indem die verschiedensten Mächte sich um glarnerische Soldtruppen bewarben. „Täglich werden Gesandte des römischen Pontifex oder des Kaisers, der Mailänder, der Venetianer, der Savoyer, der Franken gehört und zu eben denselben solche geschickt", schreibt Zwingli 1513 seinem Freunde Vadian [1]). Ob er sich bei diesen Umtrieben ganz neutral verhalten hat? Es scheint nicht der Fall gewesen zu sein. Mit welcher Begeisterung zog er als Feldprediger noch in den Pavierzug! Wie erschien es ihm anfänglich noch als eine das Schweizervolk ehrende Aufgabe, dem Oberhaupt der Kirche, „dem Hirten" [2]) Heerfolge zu leisten! Und erst die ernste Lehre der Erfahrung brachte ihn dazu, von allem Söldnerdienst abzumahnen. Wenn ihn die französische Partei haßte und ihn endlich von Glarus vertrieb [3]), so mochte jene frühere

---

[1]) Opp. VII, 9.

[2]) So nennt Zwingli ja den Papst in dem „Fabelgedicht von einem Ochsen und etlichen Tieren". Vgl. Heer, Ulrich Zwingli als Pfarrer in Glarus, Zürich 1884 bei F. Schultheß, S. 10 ff.

[3]) Es dürfte angezeigt sein, diese eigentliche Ursache des Wegzuges von Glarus hier mit Rücksicht auf solche, die den Quellen ferner stehen, nachdrücklichst in Erinnerung zu bringen, weil der Verfasser des pseudonymen Büchleins: Die wahre Union und die Zwinglifeier (Antwort auf die Festschrift von Pfarrer J. M. Usteri, von G. Karlmann von Toggenburg, St. Gallen und Leipzig, bei Moriell 1884), S. 48 neuerdings die Lüge des Chronisten Salat aufwärmt, Zwingli habe wegen sittlichen Ärgernisses von Glarus und nachher von Einsiedeln weichen müssen. Über sein Scheiden von ersterem Orte schrieb er selber ein Jahr später an Vadian (Zw. Opp. VII, 24): Locum mutavimus, non cupidinis aut cupiditatis moti stimulis, verum Gallorum technis et nunc Eremi sumus. — Quid cladis nobis attulerit tandem factio illa Gallica, dudum jam ventus ad vos perflavit. Omnia tamen, nisi dudum scisse te non dubitarem, percenserem; fuimus enim pars quoque rerum gestarum: calamitates enim multas vel tulimus vel ferre didicimus. Ein Beweis auch dafür, daß Zwingli mit Ehren von Glarus schied, ist das von Schuler (a. a. O. S. 352, Anm. 132) mitgeteilte Zeugnis des katholischen Glarners Bäldi: Im 1516. Jahr nahm Mstr. Ulrich Zwingli und Mstr. Hans Franz (Zink?) von Einsiedeln auf St. Peters Tag Urlaub. Da gaben ihm die Kilcher (Kirchgenossen) die Antwort: Sie batend Mstr. Ulrich fast bei ihnen zu bleiben; sie wollten das best thun, mit dem Haus zu bauen. Zwingli behielt auch wirklich die Pfründe

Parteinahme für den Papst und die vielleicht damit verbundene aktive Förderung seiner Interessen mit daran schuld sein. Abgesehen von den 50 Gulden päpstlicher Pension, die er bezog, muß es auffallen, daß der Freiburger Peter Falk, ein Haupt der päpstlichen Partei in der Schweiz, ein ihm zur Verfügung stehendes Landgut bei Pavia mit einträglichen Ländereien Zwingli gleichsam als Leibgeding versprochen; und daß er ihm noch zu Anfang des Jahres 1515 schreibt [1]) er wolle binnen zwei Jahren dies Versprechen er-

Glarus noch und ließ sie durch einen Vikar versehen, bis er dann, nach Zürich berufen, am Sonntag vor St. Thomas Tag 1518 auf dem Rathaus zu Glarus sie niederlegte. Sein Andenken blieb im Segen, und auch ihm blieb die Erinnerung an sein dortiges 10jähriges Wirken lieb und keineswegs beschämend (Opp. VII, 164; I, 172 oben). — Mit Bezug auf den Wegzug von Einsiedeln genügt es, auf das denselben bedauernde und Zwingli ehrende Schreiben des Landrats von Schwyz (Opp. VII, 60) hinzuweisen, sowie auch auf die fortdauernden Beziehungen zwischen Zwingli und Einsiedeln und auf das Ansehen, das er dort stetsfort genoß. (Siehe den Brief an Leo Judae Opp. VII, 59.) — Die Stelle aus dem Schreiben an die Brüder vom Jahr 1522, die Toggenburg, um Zwingli zu kompromittieren, anführt (a. a. O. S. 48), und die er — ein Beweis, wie leichtfertig er mit der Chronologie umgeht, — in Einsiedeln geschrieben sein läßt, ist nebst andern schon in meiner Festschrift (S. 41 ff.) in die richtige Beleuchtung gestellt worden. — Ein weiteres sauberes Müsterchen historischer Gewissenhaftigkeit ist S. 53 die Verschiebung des Geburtsdatums von Zwinglis ältester Tochter um mehr denn ein halbes Jahr (vom 31. Juli auf den 6. Januar 1524, offenbar damit sogar die Geburt vor die kirchliche Trauung (5. April 1524) falle. (Mörikofer a. a. O. I, 212 ff. verschweigt nichts und giebt die richtigen Daten.)

[1]) Opp. VII, 11: Circa locum Papiae habendum scis quae dixerim Tibi: ea ad unguem observabo. — Haec omnia si tempora maneant tranquilla, ad binos annos Dommationi Tuae pro contracta mutua amicitia dimissurus sum, ex quibus commodissime vivere poteris. Über die sonstigen weitgehenden und bis ins Jahr 1522 fortgesetzten Anstrengungen der Kurie, Zwingli durch Versprechungen zu gewinnen, und über die großartige Unabhängigkeit, die er dem gegenüber je mehr und mehr bewährte, s. Heer a. a. O., S. 8 ff., m. Festschrift S. 50 f., bes. aber Mörikofer I, 135 ff., wo auch das schöne Wort mitgeteilt ist: Ich habe in kurzen Tagen einen päpstlichen Brief und große mündliche Verheißungen empfangen, worauf ich jedoch ob Gott will unentwegt und christlich geantwortet habe; obgleich ich keinen Zweifel trage, ich hätte so groß werden mögen, wie nicht ein jeder, wenn mir die Armut Christi nicht lieber wäre als die Pracht der Päpstler.

füllen: „pro contracta mutua amicitia“. Ob dies nicht ungefähr so viel heißt wie: „für geleistete gute Dienste“. Aus dem Plan wurde natürlich nichts, nicht nur weil das Kriegsglück in Italien sich wendete, sondern gewiß auch, weil Zwingli in Zukunft gegen alle ausländischen Werbungen entschieden Front machte. Die bitteren Erfahrungen, die ihm seine politische Thätigkeit zuzog, mochten dem Erwachen ernsterer religiöser Bedürfnisse und dem Suchen eines inneren Haltes in der heiligen Schrift nur förderlich sein.

Die noch vorhandenen Ueberreste aus Zwinglis Bibliothek bieten einige Anhaltspunkte und einen fragmentarischen Einblick in Zwinglis humanistische und philosophisch-theologische Studien während der Glarner Zeit. Es müßte namentlich von Interesse sein, wenn unter denselben derjenige Schriftsteller sich vorfände, mit dem sich nach Sigwart der Reformator damals hauptsächlich beschäftigt und der einen so entscheidenden Einfluß auf sein theologisches Denken ausgeübt haben soll: der italienische Philosoph Joh. Picus von Mirandula. Allein es sind nur zwei Schriften des Neffen, Joh. Franz Picus, der in Absicht auf Originalität weit hinter dem Oheim zurücksteht, aus Zwinglis Besitz auf uns gekommen, und es wird unten von denselben ausführlicher die Rede sein. Nach Mykonius hatte der Name Picus allerdings schon in Basel bei Zwingli einen guten Klang und es zog ihm dies früh — darum hebt es der wohl unterrichtete Freund geflissentlich hervor — Verdächtigungen und Anfeindungen vonseite des Klerus zu; ja Mykonius leitet daher den ersten Ursprung aller Schmähungen her. Zwingli muß einige von den Thesen, zu deren Verfechtung Joh. Picus in Rom nicht war zugelassen worden, weil der angeblich häretische Inhalt von dreizehn derselben bei den Vertretern der Kirche keine Gnade fand, in Schutz genommen haben; welche, wird uns nicht gesagt; wir müssen uns also mit Vermutungen begnügen, und ich erlaube mir, auf das in meiner Festschrift darüber Gesagte zu ver-

---

Alle diese Schritte der Kurie erklären sich am besten, wenn es eine Zeit gab, wo Zwingli die päpstlichen Interessen auch aktiv förderte. Vgl. Finsler, Zwingli, S. 11.

weisen und nur noch beizufügen, daß auch die Sätze: Gott habe bloß in Gestalt eines vernünftigen Geschöpfes erscheinen können (während Duns Scotus bekanntlich behauptete, Gott hätte ebenso mit einem Steine wie mit einem Menschen zum Heil der Welt sich vereinigen können), und: Gott sei die Fülle des ganzen Seins [1]), allerdings sehr an die Denkweise Zwinglis erinnern. Sigwart läßt sich auf diese Thesen gar nicht näher ein, was doch, weil wir mit Bezug auf sie ein glaubwürdiges Zeugnis haben, zunächst hätte geschehen sollen; begreiflich übrigens! ihm hat die Billigung solcher Einzelheiten wenig Bedeutung gegenüber der von ihm behaupteten weitgehenden Abhängigkeit des Zwinglischen Systems von Joh. Picus. Namentlich beruft er sich auf die genaue Anlehnung in Gedanken und Wortlaut an verschiedene Hauptschriften des Italieners, wie er sie besonders in der Schrift de Providentia Dei und in den Kommentaren zu Matthäus und Lukas, weniger bestimmt auch im Commentarius de vera et falsa religione, gefunden hat. Diese Entdeckung teilweise wörtlicher Übereinstimmung würde indessen nur beweisen, daß Zwingli in der späten Zeit, da er jene Schriften abfaßte, sich gerade mit Joh. Picus beschäftigt, und daß er dabei auf congeniale Gedanken in einem ihm ansprechenden Gewande gestoßen [2]). Viel weiter geht natürlich die Behauptung, daß sein theologisches Denken seine Grundideen aus jener Quelle geschöpft habe. Dafür scheint mir Sigwart den genügenden Beweis noch nicht erbracht zu haben. Für Alles, was er anführt, finden sich auch andere Vorgänger, mit denen Zwingli vertraut war, und von denen er Anregungen kann empfangen, Ideen aufgenommen haben. Ich denke namentlich an die griechischen Väter und überhaupt an den Platonismus, der Zwingli durch andere Vermittlung noch, durch Augustin und sogar durch die ältere Scholastik, sodann ferner in einzelnen Punkten durch die stoische Philosophie, nament-

---

1) S. Zeller in den Theol. Jahrbüchern, Bd. XVI, S. 46.

2) Diese Erklärung scheint mir einfacher und natürlicher als diejenige Sigwarts: „Gerade daß Zwingli in seiner letzten Hauptschrift de providentia am vollständigsten auf die Ideen Picos zurückkommt, beweist, daß sie in der That die Grundlage seiner Spekulation gewesen sind.“ (Sigwart bei Herzog, Realencykl. 1. Aufl. IX, 547.)

lich durch Seneca [1]) von früh her kann beeinflußt haben. Um die Neigung zur allegorischen Schriftauslegung zu erklären, braucht man vollends nicht, wie Sigwart thut [2]), vornehmlich auf Picus zurückzugehen. — Es wird nun freilich zugestanden, daß Zwingli auch gar Manches, was er bei Picus fand, liegen gelassen, u. a. die

[1]) Diesen Schriftsteller hat Zwingli jedenfalls sehr früh gelesen, und wie stark derselbe ihn beeinflußt hat, geht daraus hervor, daß manche Ideen stoischer Philosophie später in sein theologisches System übergegangen sind, und daß er sich mit Vorliebe auf Seneca berufen (vorzüglich in de provid. an vielen Stellen). Er nennt diesen Opp. V, p. 40 in Verbindung mit Basilius: „magnus et sanctissimus vir, ethnicus, sed ferme magis theologus." Bullinger bezeugt (Reformationsgesch. I, 30), daß Zwingli „fürus den Senecam" unter den lateinischen Schriftstellern gebraucht habe: „nampt den allwägen animorum agricolam". Und in des Hieronymus Schrift de viris illustribus seu de scriptoribus ecclesiasticis (wovon unten noch wird die Rede sein), fand Zwingli den stoischen Philosophen continentissimae vitae in den catalogus sanctorum aufgenommen und in der Reihe der christlichen Schriftsteller aufgeführt (Kap. 12). Abgesehen von den ethisch-praktischen Ausführungen, in denen Senecas Stärke beruhte, mußten auch gewisse dogmatische und theoretische Gedanken Zwingli sympathisch berühren, denn wir begegnen ihnen in auffallender Weise in seinem System. Ein Punkt nun, in welchem speziell platonische Ideen ihn durch dies Mittelglied beeinflußten, ist die anthropologische Anschauung von Geist und Fleisch, von der in der leiblichen Natur wurzelnden Sünde (vgl. Baur, Seneca und Paulus in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 193, und Zeller, Theol. Jahrb. 1853, S. 262). Was sich bei Zwingli Ähnliches findet, erinnert wenigstens mindestens ebenso sehr an Seneca als an Picus, ist eben der von Plato ausgegangenen Gedankenströmung gemeinsam. Hingegen das ist gegenüber der bei Zeller sich findenden einseitigen Betonung des platonisch-stoischen Elementes aus dem von Sigwart (a. a. O. S. 77) Betonten mittelbar zu lernen, daß auch in der Anthropologie die Bibel und speziell Paulus auf Zwingli stärker eingewirkt haben als irgendein anderes geistiges Bildungselement. Die unbefriedigende platonische Anschauung findet sich auch vorzugsweise in derjenigen Schrift, wo am meisten auf Philosophen Rücksicht genommen ist und philosophische Autoritäten namentlich aufgeführt sind, in de providentia. (Vgl. Alex. Schweizer, Centraldogmen I, 112. 129.) — Ein weiterer Punkt, darin sich Zwingli ausdrücklich auf Seneca-Plato bezieht, ist die Ideenlehre, wie er sie ebenfalls in de providentia zuhilfe nimmt. Opp. IV, 93 ff. und 138 zusammenfassend. Ideas omnium rerum Deus in se habet.

[2]) Ulrich Zwingli, S. 51.

Spekulationen über die Engel [1]), indessen gerade was diesen letztgenannten Punkt anlangt, so wäre dann doch zu erwarten, daß er z. B. in dem langen Brief an Myconius [2]), wo er sich über die Engellehre etwas weitläufiger ausläßt, auch des Picus gedacht hätte; allein dort beruft er sich auf ganz andere Gewährsmänner, auf Hieronymus, Augustin und Origenes, die offenbar auf sein theologisches Denken einen tiefer greifenden Einfluß ausgeübt haben. Zwingli selbst redet nur an Einer Stelle von dem Italiener, von Joh. Picus sicher in der Vorrede zu Jesaja aus dem Jahr 1529 [3]) (in welchem auch de providentia erschien) und zwar allerdings mit großer Achtung: acuto vir ingenio, et si Dominus ad maturitatem pervenire dignatus fuisset, divino futuro. Die andere Stelle, auf die man sich gewöhnlich beruft, aus Glareans Brief vom Jahre 1510 [4]), handelt nur allgemein von Picus Mirandulanus und könnte sich ebenso gut auf jenen jüngeren Joh. Franz Picus beziehen, der damals, aus seinen Besitzungen vertrieben, in den verschiedensten Ländern, auch in Deutschland herumirrte und schriftstellerte, den Zwingli sicher in Glarus gelesen, bei dem wir manche von den Ideen, auf die Sigwart sich beruft, auch finden werden [5]).

Wenn wir nun zu einem Ueberblick über die noch vorhandenen Bücher, mit denen Zwingli während der in Rede stehenden Periode sich beschäftigte, übergehen, so nimmt unsere Aufmerksamkeit zuerst

---

[1]) Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 69 oben.

[2]) Opp. VII, 123 sqq.

[3]) Opp. V, 556. Eine ganz beiläufige Erwähnung neben Scotus in einer Schrift des Jahres 1528 fand ich noch Opp. II 2, 166.

[4]) Opp. VII, 2.

[5]) Auch in den noch erhaltenen Werken, die Zwingli besessen und in seiner früheren Zeit studiert, finden sich zwar sehr viele Verweisungen auf gleichzeitig gelesene Schriftsteller, Kirchenväter und Klassiker, aber nicht eine einzige auf irgendeine Schrift des Joh. Picus; ein argumentum ex silentio, das Beachtung verdient. Ich kann daher nur der Reduktion der Sigwartschen Darlegung auf ihr richtiges Maß mich anschließen, wie sie schon Zeller in den Theol. Jahrb., Bd. XVI, S. 45 ff. durchgeführt hat. Es scheint mir überdies wahrscheinlich, daß die eingehendere Lektüre des Joh. Picus nicht einmal in die frühere Zeit fällt.

eine kleine von Glarean Zwingli dedizirte, wohl auch von ihm herausgegebene Schrift des Lambertus de Monte in Anspruch. Quaestio magistralis a venerando magistro Lamberto de Monte — ostendens per autoritates scripturae divinae, quid juxta saniorem doctorum sententiam probabilius dici possit de salvatione Aristotelis. In der Vorbemerkung wird von dem Verfasser gesagt, er habe die Lehre des Aristoteles juxta fidelissimam interpretationem scti et angelici doctoris Thomae Aquinatis Coloniae in gymnico monte quadraginta circiter annos propagavisse [1]). Das Jahr der Herausgabe ist nicht angegeben, es liegt aber nahe, an die Jahre vor 1510 und 1512 zu denken, weil damals Glarean sich in Köln aufhielt und dort magistrirte. Die Schrift interessiert nicht wegen irgend welcher Randglossen von Zwinglis Hand; denn es finden sich keine, sondern wegen des Themas, das dem Humanisten und künftigen Vertreter der Idee, daß auch edle Heiden der vorchristlichen Zeit selig geworden, zusagen mußte. Die Schrift ist übrigens keineswegs etwa von einem für das spezifisch Christliche gleichgültigen Geist inspirirt, sondern gut kirchlich und gut scholastisch. Und auch Glarean, der sie empfiehlt und herausgiebt, ist zwar Humanist, aber, wie sicherlich auch Zwingli [2]), gar kein Feind der Scholastik; nur die damals in Köln herrschende, illiberale, bornirte Richtung, berüchtigt genug durch den Reuchlinschen Handel, ist ihm zuwider, und er träumt daher immer von einer Versetzung nach Basel, wo nicht nur besseres Trinkwasser und seinem Magen zuträglichere Speise, sondern wo er sich auch eine Lehrstelle „in via seu secta Scoti“ wünscht [3]). Cujus

---

[1]) Größere von ihm herausgegebene Schriften: Compilatio commentaria in octo libros Aristotelis de physico s. de naturali auditu intitulatos. Coloniae 1506. — Expositio saluberrima circa tres libros de anima Aristotelis etc. Coloniae 1508.

[2]) Vgl. z. B. Zwinglis Bemerkung über sein einstiges Studium des Thomas von Aquino. Opp. IV, p. 113, unten S. 645 angeführt.

[3]) Opp. VII, 2: ea lege ut lectio mihi philosophica in via seu secta Scoti daretur, was Füßli im Schweizer Museum, 6. Jahrg., S. 602 abweichend übersetzt: Wie er seine künftigen Studien lieber zu Basel fortsetzen möchte, um dort die philosophischen Vorlesungen über Scotus zu hören. Möri-

doctrina luculentior et verior Neotericorum de Termino figmentis atque nugaculis. — Die handschriftliche Dedikation Glareans an Zwingli ist nicht ohne Interesse. [1]). Ul. Zwingli, eruditissimo bonarum artium M. Henr. Glar. Loriti S(alut.) d(icit) p(lurimam). Habes libellum, vir clementissime, de Aristotelis servatione inscriptum, quem rogo hilari fronte accipias: credidi enim rem tibi fecisse gratissimam, tum quod Aristotelicus es, tum etiam quoniam multos pertinaciter hunc condemnare videmus. Quorum ut insaniem rabiemque sedare possemus: solus ille Lambertus hujus libelli auctor quocunque me verterem occurrere visus est, qui ex sacrae scripturae testimoniis rem hanc profunde speculatus est, probavitque luculenter. Nec obstat, quoniam parum eleganti stylo usus sit. Nam oratores non sumus omnes. Forsitan enim plus veritati quam elegantiae studuit, quod quidem te ipso teste longe melius est. Quo fit ut labia comprimant, qui hactenus Aristotelem damnarunt, quum nec hoc nec oppositum probare possunt. Vale et me ames. Bemerkenswert ist diese Dedikation namentlich als Zeugnis der Gesinnung, in welcher Glarean eine Untersuchung der Frage wünscht: aus Zeugnissen der h. Schrift soll sie entschieden werden, und für eine Prüfung derselben in diesem Geiste scheint ihm allein Lambertus de Monte etwas Befriedigendes geleistet zu haben. Nicht um eine rationalistische Seligsprechung ist es ihm zu thun, etwa nach dem Geschmack freidenkerischer Humanisten; eine solche hätte ja auch jene fanatischen Eiferer niemals belehrt. Wenn Aristoteles in der

---

loser hingegen (S. 24) wie oben. — Das folgende de Termino hat Füßli gar nicht übersetzt. Bezieht es sich auf die Streitfragen über die Dauer der Gnadenzeit, den terminus gratiae, der sich nach der mittelalterlichen Theologie absolut auf dieses Leben beschränkte, also daß ungetauft sterbende Kinder der Verdammnis anheimfielen? Es ist allerdings nicht gesagt, daß jene „Neueren" mit ein Grund waren, weshalb Glarean sich von Köln wegsehnte, allein es läßt sich aus dem Zusammenhang vermuten, und dann liegt es nahe, an die oben im Text angedeutete Richtung zu denken.

[1]) Aus der höflichen Anrede „vir clementissime" ist auf eine frühe Zeit zu schließen; denn später (cf. Opp. VII, 5) wird in freundschaftlichem Tone korrespondiert.

Schrift ... Lambertus so ziemlich zu einem christlichen Theologen oder Philosophen zugeschnitten wird, so scheint dieser Mangel an Unbefangenheit den Glarean nicht gestoßen zu haben. Die antike Philosophie war ihm, einem Anhänger der älteren Scholastik, noch nicht in ihrer Differenz von der christlichen Theologie zum Bewußtsein gekommen. Er kannte sie schwerlich schon aus den Quellen. Zwingli nennt er wohl nicht in einem andern Sinn einen Aristoteliker [1]), als wie er sich selber als einen solchen betrachtet. Der Schluß der Dedikation endlich zeigt, wie bei diesen Humanisten edelsten Schlages das ernste Streben nach Wahrheit das sprachliche Geschmacksinteresse weit überwog, und wie nicht die Barbarei des Stils, sondern die Barbarei der Gesinnung von ihnen als der größte Feind angesehen wurde.

Nach der von Glarean unterstrichenen Vorbemerkung, daß „Autoritäten, d. h. Zeugnisse der Schrift und der heil. Lehrer hier mehr beweisen als Vernunftgründe", wird von Lambertus an einer Menge allerdings ausschließlich biblischer Beispiele von vorchristlichen Persönlichkeiten außerhalb des Bundesvolkes der Gnadenstand nachgewiesen oder wenigstens glaubhaft gemacht, zunächst an Beispielen aus den Vätern vor Abraham, dann an solchen aus den unbeschnittenen Frommen. So hätten zur Zeit des Gesetzesbundes auch Heiden den wahren Gott gefunden und ihm gedient, und diesen sei nun Aristoteles anzureihen. Es finde sich hier überall implicite die fides in Christum venturum. Man sieht, Lambertus will nicht etwa eine natürliche Religion der geoffenbarten in Absicht auf heilbringende Kraft an die Seite stellen. [2]). Es ist vielmehr seine unzweideutige Ueberzeugung, daß nur der Glaube an Christum ventum oder venturum, als explicite oder auch implicite vor-

---

[1]) Schuler teilt mit (a. a. O. Anm. 42, S. 306), Glarean habe Zwingli die Schrift des Aristoteles von den Tieren geschenkt und in einem freundschaftlichen Begleitschreiben ihn ebenfalls einen „Aristoteliker" genannt und gegen die Feinde des Aristoteles geeifert. Die Bezeichnung ist also in sehr allgemeinem Sinn zu nehmen.

[2]) Eher anerkennt er (im Verlauf seiner Schrift) eine außerbiblische Wahrheitsoffenbarung und Prophetie in vereinzelten, allerdings unglücklich gewählten Beispielen (Sybille ꝛc.).

handener selig mache. Und ganz dieselbe Meinung hatte es auch später bei Zwingli mit der vielangefochtenen Idee von der Seligkeit edler Heiden. [1]). Lambertus redet freilich weder von einem Herkules, noch von einem Theseus, noch von einem Sokrates, noch von einem Cato oder Scipio, er beschränkt sich auf den Aristoteles, und da muß man sich ja allerdings an die guten Dienste erinnern, die derselbe der mittelalterlichen Theologie geleistet und durch die er sich wirklich eine Ausnahmsstellung, eine gewisse Infallibilität erworben; man kann also sagen: Zwingli geht in den Konsequenzen viel weiter, so weit, daß ohne Zweifel selbst ein Lambertus den Kopf geschüttelt hätte; aber auch wirklich nur in den Konsequenzen, nicht eigentlich im Prinzip; dieses hat er schon bei Lambertus gefunden.

Der nämliche Sammelband, in welchem die eben besprochene Schrift sich findet, enthält noch Verschiedenes, das Zwingli wohl durch einen andern seiner humanistischen Freunde, durch Beatus Rhenanus, zugekommen ist, denn es sind vermischte, von diesem teils herausgegebene, teils empfohlene Schriften. Derselbe hatte in Paris

---

[1]) Vgl. dazu das von Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 120 und 146 Gesagte; und Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, S. 339 f. Anm. Hundeshagen weicht zwar darin von Sigwart ab, daß er von einer Vermittelung durch den λόγος σπερματικός redet, was nach Sigwart eine Zwingli durchaus fremde Idee einmengen heißt. Vgl. endlich wie Bullinger Zwingli interpretiert und gegen Luther in Schutz nimmt bei Pestalozzi, Bullinger, S. 231. Darin herrscht mithin allgemeine Übereinstimmung, daß Zwingli ein Seligwerden nur durch Christum kennt; Hundeshagen führt aus der Exegesis hist. resurrect. die Stelle an: Quicunque servantur, per Christum servantur, h. e. per misericordiam Dei, quam mundo in Christo obtulit. Dieser Gelehrte sagt daher auch mit Recht: Die Ansicht Zwinglis ist keineswegs eine etwa lediglich aus der humanistischen Bildungsweise abzuleitende oder geschöpfte, sondern ein ähnliches Interesse, den ohne seine Schuld außer Zusammenhang mit der christlichen Heilsökonomie gebliebenen Teil der Menschheit von dem durch Christum erworbenen und verkündigten Gnadenheil nicht absolut ausgeschlossen zu denken, läßt sich als gesunde Reaktion der sittlichen Weltansicht entgegen einer einseitig religiösen, bekanntermaßen durch fast alle Jahrhunderte der Kirche hindurch bei solchen nachweisen, welche damit keineswegs die Kardinallehre, daß niemand zu Gott komme, als durch Christum, etwa beseitigen wollen.

unter dem berühmten Aristoteliker, Jakob Faber Stapulensis, studiert und also wohl auch die von diesem verfaßte „in Politica Aristotelis introductio“ Zwingli zur Lektüre zugesandt, zugleich noch den economicus Xenophontis, der gleichzeitig (Paris 1508) erschienen war. Mit den Kirchenvätern beschäftigte sich Rhenan früh schon, wir haben von ihm sehr geschätzte Ausgaben von solchen, er unterstützte den Erasmus bei seinen Bemühungen um die Väter und wurde von demselben sehr hoch gehalten. Sein Lehrer Cono förderte ihn zu Basel in der griechischen Sprache, übersetzte selbst griechische Kirchenlehrer, z. B. Schriften des Gregorius von Nyssa, die auch wieder (wohl durch Rhenan) in Zwinglis Hände kamen, und regte seinen Schüler zu ähnlicher Beschäftigung an. So gab dieser denn 1512 die oratio des Gregor von Nazianz heraus, die derselbe auf den Nyssener gehalten, als dieser gekommen war, ihn zum Bischof zu weihen, und gleichzeitig des Basilius Rede de differentia usiae et hypostasis an Gregor von Nyssa, Beides in lateinischer Sprache. Es findet sich dies alles in dem nämlichen Sammelband. Eine bestimmte Einwirkung dieser meist kleinen Schriften auf Zwingli läßt sich natürlich nicht nachweisen. Wo Marginalien am interessantesten wären, bei den Traktaten des Gregor von Nyssa de anima, de homine, de resurrectione, de providentia etc. finden sich keine. Doch muß dieses Kirchenlehrers Auffassung vom Menschen, daß er das Band zweier Welten sei, an der Spitze der irdischen, sie als Mikrokosmus zusammenfassend, und als *λογικὸν ζῷον* hineinragend in die unsichtbare Welt, bei Zwingli einen empfänglichen Boden gefunden haben, denn wir begegnen bei ihm später einer ganz verwandten Anschauung; und auch Gedanken wie dieser: das Ebenbild Gottes ist nichts Körperliches, sondern das Gottverwandte im Menschen als Potenz aktueller Verähnlichung, alles, wodurch derselbe imstande ist, Gott zu erfassen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten, klingen ja unverkennbar an die Zwinglischen Ideen an [1]), sodaß wir die analogen bei Picus durchaus nicht in einseitiger Weise zu betonen berechtigt sind. Allein von einer Kopie ist freilich

[1]) Vgl. Sigwart a. a. O., S. 75 f.

auch hier nicht die Rede. Die Spekulation des Gregor von Nyssa schlug verschiedene Wege ein, auf die Zwingli ihr nicht folgte; sie suchte namentlich den Dualismus zwischen Geist und Körper, von dem sie ausging [1]), zu überwinden, während derselbe ja bei Zwingli schroff und unvermittelt entgegentritt.

Die von Rhenan selbst herausgegebenen Stücke sodann füllen nur wenige Seiten; aber gerade jene Rede des **Basilius** [2]) hat Zwingli sehr aufmerksam gelesen und seine Randbemerkungen dazu gemacht; und wenn Sigwart sagt [3]), er habe für den wahren Sinn der traditionellen trinitarischen Formeln gar kein Organ gehabt und in die das Trinitätsdogma bedingende Denkweise sich nicht zu finden gewußt, so entspricht dies zwar dem Eindruck, den man aus seinen Schriften gewinnt, wenn man ihm gleich nicht absprechen kann, daß er sich in seinen Lehrjahren eifrig auch mit diesem Problem befaßt; noch in den weiter unten zu berücksichtigenden Kommentaren, die er studiert, sind Spuren in Menge vorhanden, wie lebhaft ihn die trinitarische und die christologische Frage beschäftigt haben. Besonders bedeutsam erschien ihm bei Basilius der nun auch bestimmt auf den h. Geist ausgedehnte Gesichtspunkt der Wesenseinheit in der Gottheit, und zwar in dem religiösen Interesse, sofern dadurch der absolute Wert des Christentums und die Solidarität der 3 trinitarischen Personen in ihrer Heilswirksamkeit und in der Heilsaneignung ins Licht gestellt werden [4]). Wohlgefallen fand er auch an dem zur Veranschaulichung herbeigezogenen, schönen Bild der Strahlenbrechung, indem er zugleich die Bemerkung des Basilius über die der G l a u b e n s anschauung zu vergleichende Unvollkommenheit der Versinnlichung des schlechthin

[1]) Auch nach ihr giebt die Sinnlichkeit den Anlaß zum Fall.

[2]) Auch als asketischen Schriftsteller schätzte Zwingli diesen Kirchenvater sehr hoch. Opp. V, 40.

[3]) Ulrich Zwingli, S. 72.

[4]) Die Charakteristik der zweiten Hypostase: filius solus unice ex ingenito lumine elucens hat Zwingli allerdings mißverstanden, indem er das „in“ in „ingenito“ nicht privativ faßte; allein es leitete ihn hier der klassische Sprachgebrauch irre und die Verwischung des Wortspiels in der ihm vorliegenden lateinischen Übersetzung des griechischen *μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτός*.

Übersinnlichen unterstrich. Man begegnet auch sonst oft bei ihm einer großen Vorliebe für Gleichnisse zur Veranschaulichung göttlicher Geheimnisse. — Die Trinität selbst anlangend blieb auch Zwingli die Einheit des göttlichen Wesens stets die Hauptsache; sie betont er mit Vorliebe z. B. Opp. III, 179f. Es ist daher begreiflich, daß er über das immanente trinitarische Verhältnis kurz hinwegging („servato notionum ut vocant discrimine"), indem er nur etwa (wie auch Luther, s. Köstlin a. a. O. I, 102) an die Augustinische Parallele von memoria, intellectus und voluntas erinnerte oder ein anderes Gleichnis vorschlug, doch ohne darauf großen Wert zu legen (Usteri und Vögelin, Zwinglis W. im Auszug I, 145f.). Es scheint ihm auch der Geist der Augustinischen Trinitätslehre, wie er sie in dem aus seinem Besitz noch vorhandenen Buche de Trinitate entwickelt fand, nicht eigentlich klar geworden zu sein, da er Opp. IV, 83 mit Berufung auf die Schrift die 3 Personen mit den 3 Haupteigenschaften des summum bonum (potentia, bonitas, veritas) parallelisiert. Eine solche Parallelisierung kommt zwar schon bei den Scholastikern, besonders Abälard und Hugo von St. Victor vor, lehnt sich aber dort an die psychologische Dreiheit der Augustinschen Trinitätslehre an und bezieht sich zunächst auf das innertrinitarische Verhältnis, weshalb auch die Eigenschaften in anderer Reihenfolge stehen: Macht, Weisheit, Liebe. Bei Zwingli hingegen ist es durchaus die Offenbarungstrinität, die ihn interessiert, und mit Rücksicht auf diese ergiebt sich ihm aus der Schrift sehr einfach obige Verteilung; er ist aber im Irrtum, wenn er meint, damit den eigentlichen Quellen der kirchlichen Trinitätslehre auf die Spur gekommen zu sein [1]. Die von Sigwart behauptete Anlehnung an Picus [2]) ist mithin auch nur scheinbar, indem bei letzterem die 3 Momente ebenfalls anders verteilt sind (ens, verum, bonum, a. a. O. S. 19f.).

Die in dem genannten Sammelband ferner enthaltene Rede des Gregor von Nazianz verbreitet sich mit Rücksicht auf einen

[1]) So urteilt auch Finsler, Zwingli (3 Vorträge), S. 47.

[2]) A. a. O., S. 72.

bevorstehenden Märtyrertag über die rechte Art solcher Festfeiern, und Zwingli unterließ es nicht, seinem schon hier vorgefundenen späteren Lieblingsgedanken, die wahre Feier sei nicht weltlich, noch fleischlich, sondern bestehe in Aufmunterung zur Nachahmung des Wandels und der Kämpfe der Märtyrer, Beifall zu geben.

Weitaus das Wichtigste aber in diesem Sammelband sind die Schriften des Joh. Franz Picus v. Mirandula: 1) Hymni heroici tres ad Trinitatem, Christum et Virginem cum commentariis luculentissimis ad Joannem Thomam filium, 2. Aufl. Argentorati 1511 (die 1. Auflage war 1507 zu Mailand erschienen), mit einigen kleineren Gedichten. 2) Liber de providentia Dei contra Philosophastros, in duas partes divisus, Argentinae 1509 (die 1. Auflage war 1508 erschienen), ebenfalls mit einigen kleineren Zugaben [1]).

Joh. Franz Picus, Graf von Mirandula und Concordia, war trotz der widrigen Schicksale, die ihn zeitlebens verfolgten, von einem unermüdlichen Eifer für die Wissenschaften beseelt. Er genoß bei allen, einer neuen, besseren Zeit freudig entgegensehenden Gelehrten, die nicht geradezu vom engherzigsten, lichtfeindlichsten Geist besessen waren, gleich seinem berühmteren Oheim Joh. Picus ein großes Ansehen [2]), wiewohl er letzterem an Originalität, Frei-

---

[1]) Den Hymnen ist ein empfehlendes Vorwort von Rhenan beigedruckt. Da beide Schriften in der vorliegenden Ausgabe zu Straßburg erschienen sind, die zweite auf Veranlassung des Joh. Grüninger unter sorgfältiger Zugrundelegung des Autographon des Verfassers, ist anzunehmen, daß Zwingli sie von dorther durch Rhenan erhalten hat. Gedachtes Vorwort wünscht, daß über der antiken Litteratur solche echt christlichen Schriften bei den humanistischen und philosophischen Studien die ihnen gebührende Beachtung finden möchten: der Inhalt dieser Hymnen und der beigegebenen interpretamenta sei ein ungemein reicher und umfassender: universa pene et divina et naturalia et moralia praecepta — fabularum mysteria. Letzteres bezieht sich auf die religions-philosophische Deutung der Mythen, an denen der Verfasser wirklich nicht nur ein ästhetisches Phantasie-Interesse nimmt, und die er nicht bloß rhetorisch-poetisch verwendet, sondern deren mysteria er in christlichem Geist zu deuten sucht.

[2]) Es ist von Interesse, das in der von Zwingli mit großem Beifall gelesenen Verteidigung gegen die Theologen von Löwen und Köln noch wenig be-

heit und Beweglichkeit des Geistes und wohl auch an Gelehrsamkeit nicht ebenbürtig war. Diesen scheint er sich, ohne ihn zu erreichen, zum Vorbild für seine Studienrichtung genommen zu haben. „Il cultiva les sciences à l'exemple de son oncle, mais son trop grand attachement à la Scholastique lui fit négliger la belle Latinité“ [1]). Während du Pin die Werke des Joh. Picus folgendermaßen charakterisiert: Ils sont écrits avec beaucoup d'élégance, de facilité et de netteté, et il y fait paraître autant de pénétration d'esprit que d'étendue de connaissances, lautet das Urteil über diejenigen des Franz Picus: Il n'y a pas tant d'esprit, de vivacité, de subtilité, d'élégance, ni même tant d'érudition dans les siens que dans ceux de son oncle, mais il y a plus d'égalité et de solidité. So war denn wohl der Neffe auch in kirchlichen Kreisen genehmer, wie er sich denn der besonderen Gunst des Papstes zu erfreuen hatte, indem Julius II. ihm wieder zu seinen Besitzungen verhalf. Ein Mann wie Joh. Eck, der freilich anfänglich auch zu den aufstrebenden, einer neuen Zeit bahnbrechenden Geistern zu gehören schien, erhob die Italiener, Oheim und Neffen, in den Himmel und war von letzterem besonders entzückt, seit er bei einem Besuch in Mirandula die gastfreundlichste Aufnahme gefunden. In einer Rede, die er anno 1515 zu Ingolstadt gehalten, findet sich der Passus: Quis quaeso hodie in Italia in omni philosophia doctior exstat Alberto, principe Carpi — quis Joanne Franzisco Pico, doctissimo comite, aut elegantior vel copiosior sive philosophiam volueris sive theologiam? qui licet diu extorris, castris suis et oppidis privatus, inter arma tamen absolutissima scripta in lucem edidit, et jam Caesaris Maximiliani beneficio ad Mirandulae

---

kannte Urteil Luthers über den älteren (Joh.) Picus zu vergleichen. „Wie hat man des Joh. Pici Schlüsse mit so greulichem Lärmen verdammt, nur, daß die trefflichen Magistri nostri ihre Irrtümer für Recht behaupteten! Wer aber bewundert sie nicht heutiges Tages außer irgend einigen alten Sophisten, die irgend in einem Winkel schweigen müssen, ob sie wohl vor Grimm bersten möchten.“ (Walch, Luthers Werke XV, 1603.)

[1]) Mémoires des Hommes Illustres par Niceron, vol. 34, p. 147.

dominium postliminio reversus [1]), licet nondum ab armis quietus, adhuc quotidie magna et praeclara opera sub incude literatoria habet [2]).

So viel zur allgemeinen Charakteristik dieses Joh. Franz Picus, dessen Schriften Zwingli in Glarus gelesen, in dessen Nähe er vielleicht sich auch, als er in Italien war, persönlich befunden, gerade als denselben abermals das Schicksal so schwer traf. Am lehrreichsten ist aber ein Blick in diese Schriften selbst. Der Neffe ist ein philosophischer Eklektiker wie der Oheim. Der Autoritäten, die in der zweiten Schrift de providentia Dei angerufen werden, ist Legion: Griechische und lateinische Kirchenväter, Neuplatoniker, Klassiker, Stoiker, Epikuräer, Gymnosophen, Druiden, Brahmanen, dann natürlich die Scholastiker, aber auch die arabischen Aristoteliker, sogar mehr oder weniger mythische Figuren: Pythagoras, Orpheus, Hermes Trismegistus rc. rc. Allein dieses phantastisch klingende Aufgebot von Wahrheitszeugnissen aus allen Völkern und Religionen, Ländern und Zeiten hat einen ernsten Hintergrund — die Idee, daß das Göttliche sich am menschlichen Geist nirgends unbezeugt gelassen [3]). Selbst bei einem Epikur fehle das

---

1) Nach einer zweiten Vertreibung, die auf die Niederlage des Papstes in der Schlacht von Ravenna 1512 gefolgt war.

2) Anno 1522 freilich, als er eine Vertridigung des Dionysius Areopagita gegen Luther in Deutschland wollte drucken lassen, hatte er damit kein Glück. Zw. Opp. VII, p. 220 oben. Sehr bezeichnend ist es für ihn, daß er sich zum Advokaten jener neuplatonisch-christlichen Mystik aufwarf, von der Luther zufolge genauerer Beschäftigung mit ihr nichts wissen wollte, trotzdem daß er sie bei Tauler benützt fand. Daß wohl auch Zwingli einige Anregungen von dieser Seite her empfing, wird sich unten noch zeigen. Betr. Luther s. Köstlin, Theol. Luther I, 109 f.

3) Vgl. dazu Usteri und Vögelin, Auszug aus Zwinglis Werken I, 273 ff. Auch de providentia Opp. IV, 93. Aus allen diesen Äußerungen Zwinglis ergiebt sich seine Beeinflussung durch platonische Ideen, wie sie ihm eben durch die mannigfaltigsten Vermittelungen und auch unmittelbar nahetraten. Ob er von Picus sich auf das durch die verschiedensten außerchristlichen Autoritäten bezeugte angeborne Gottesbewußtsein hingewiesen sah oder bei dem, wie sich noch zeigen wird, von ihm hochverehrten Origenes und ähnlich wieder bei Erasmus von den in der Seele verborgenen Brunnen las, die aber erst vom Schutt gereinigt werden müssen, immer lagen platonische Einflüsse zu-

Gottesbewußtsein nicht, es sei mithin etwas unmittelbar Gegebenes, Unveräußerliches, nicht erst a posteriori, sondern a priori von Gott gewirktes. Zwingli hat sich aus dem Text heraus die Worte an den Rand geschrieben: tactus divinitatis in nobis notitia melior, und das Citat aus Thales unterstrichen: omnia deorum plena indeque castitatem et religionem elici. Picus bezeichnet es als einen Hauptzweck seines Buches, zu zeigen, daß dem Lichte der überwältigend sich bezeugenden göttlichen Wahrheit niemand sich ganz habe entziehen können: in hoc opere cum alia multa tum haec maxime nova et in nostrae christianae religionis laudem spectabuntur, quod, qui patroni putabantur impietatis, si non pietatis patroni jurati ve testes, at saltem stare adversus impios (tanta est vis veri: diese Worte bemerkt sich Zwingli am Rand) deprehendentur, et edicto cavere, ne, qui se tanquam hostes providentiae sequebantur, aut Lyceum amplius intrent, aut peripatetica nomenclatura digni censeantur. Die ganze Stelle ist von Zwingli unterstrichen, und kein Kenner seiner Anschauung von der göttlichen Offenbarung wird sich dessen wundern.

Schon das Thema mußte unsern Reformator ungemein an-

---

grunde, und auf solche ist dann auch die Art zurückzuführen, wie Zwingli die Wechselbeziehung zwischen der Seele und dem Worte Gottes darstellt, indem er dieselbe aus dem Schöpfungsverhältnis des Menschen zu Gott herleitet, während, wie Stähelin (Volksblatt für die reform. Kirche, 1884, Nr. 1, S. 5) bemerkt, Luther das Gnadenverhältnis zu Christo zugrunde legt (s. auch Köstlin, Theologie Luthers II, 288 f. und 368 f.). Vgl. betr. die Anschauung Zwinglis die Predigt von der Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes (z. B. Opp. I, 58) und dazu Stähelins Jubiläumsschrift, S. 38. Vgl. auch die, verglichen mit Luther, sehr verschiedene Stellung, die in Zwinglis System der erleuchtungsfähigen Vernunft zukommt. (S. Sigwart a. a. O., S. 45 f.) Köstlin hat ja gezeigt, wie bei dem deutschen Reformator Äußerungen gleich der a. a. O. II, 289 unten mitgeteilten ganz vereinzelt und nicht weiter zur Geltung gekommen sind, während hingegen Zwingli höchst charakteristischer Weise sich im Abendmahlsstreit zu einer eigentlichen Theorie über das Verhältnis von Glauben und Vernunft veranlaßt sah. S. das Subsidium de eucharist., bes. Opp. III, p. 248 sq. 345 sqq. 491 sq. 493 sq. Vgl. auch endlich Zwinglis Anschauungen vom „inneren Wort“. — Vgl. dazu Finsler a. a. O., S. 39 f. 9. 36.

ziehen. Wenn Picus im Eingang sagt: das Problem von der Vorsehung liegen lassen, heiße otio negotium permutare, so hat sich das Zwingli nicht nur flüchtig durch Unterstreichen gemerkt, sondern es hat ihn ja wirklich die Beschäftigung mit diesem Gegenstand bis in die letzten Jahre unaufhörlich begleitet, von wie früh an, wird sich noch aus manchem Symptom im Verlauf unserer Untersuchung zeigen. Dem Picus ist es nun, ehe er seine eigenen Gedanken entwickelt, wie schon angedeutet, namentlich daran gelegen, einen großartigen Consensus der verschiedensten Geister zugunsten der von ihm verteidigten Wahrheit nachzuweisen. Er ist Synkretist wie sein Oheim; nicht nur Plato und Aristoteles, sondern auch Averrhoes und noch viele andere Philosophen müssen bongré malgré unter einen Hut gebracht werden, was natürlich ohne manche erzwungene Deutung und erschlichene Behauptung nicht gelingt. Bedeutsam ist, daß bei Joh. und Joh. Franz Picus der Platonismus Zwingli nahetrat; allerdings nicht etwa mit Hervorhebung des Gegensatzes zum Aristotelismus, sodaß Zwingli sehr wohl von diesem Ideenkreis sich angezogen fühlen und doch daneben als einen „Aristotelicus" sich betrachten konnte. Freilich mochte er dem Unfehlbarkeitskultus, der mit Aristoteles getrieben wurde, zu allen Zeiten abhold sein, er hat wenigstens eine Stelle unterstrichen, da Picus von dieser Vergötterung redet und es tadelt, daß man die christlichen Dogmen sogar durch die Autorität des alten Philosophen stützen wolle, weil dessen Lehren dem Christentum am nächsten ständen, während doch nach Augustin dies eher von Plato und nach Hieronymus von den Stoikern zu sagen wäre. Dann nimmt aber Picus doch den Aristoteles gegen den Vorwurf, seine „suprema mens" und sein „primus motor", wie er die Gottheit auffasse, bekümmere sich nicht um die menschlichen Dinge, in Schutz. Habe doch sogar das unwissende Volk vermöge jenes tactus divinitatis das Dasein und die Vorsehung Gottes geahnt; den Glauben an Lohn und Vergeltung habe Orpheus aus dem alten Ägypten gebracht. Und wie tief Aristoteles über das göttliche Walten nachgedacht, thut Picus in folgendem, von Zwingli unterstrichenen Citat dar: quod multis non ex benevolentia Deus ingentes prae-

staret successus, sed ut ipsorum calamitates inde fierent insigniores.

Natürlich ist auch davon die Rede, wie Gottes Vorsehung sich auf das Kleinste und Einzelnste erstrecke, auf dasjenige, was man „vile" nenne, was aber für ihn das nicht sei, um der Art willen, wie er's erkenne, er leite nämlich seine Erkenntnis nicht ab vom Ding, sondern erkenne es in sua causa. Zwischen dem Erkennen und dem Erkannten (intelligere und quod intelligitur) ist in Gott keine Zweiheit, also daß das Objekt des Erkennens etwas außer ihm Bestehendes, Selbständiges wäre (vgl. hierzu Zwingli de providentia Dei (Opp. IV, p. 139): Esse rerum universarum esse numinis est. Ut non sit frivola ea Philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse; si recte modo illos capiamus, videlicet ita ut omnium esse numinis sit esse, ut ab illo cunctis tribuatur et sustineatur), auch die Vielheit des Erkannten bringt in sein Wesen keine Vielheit oder Zusammengesetztheit (compositio). (F. 15.) In sich erkennt Gott alles, auch das Kleinste, was aber die Erkenntnis des Größten und seiner selbst nicht hindert. Denn alles ist in Gott „ut in causa". Nichts empfängt er von einem andern. Alles ist zuerst in ihm [1]). Picus beruft sich auf das „allen Philosophen einleuchtende" johanneische: quod factum est in ipso vita erat (eine schon von alten Kirchenlehrern angenommene Konstruktion). Quamquam intellectio divina a re, quae intelligitur, denominari solet, tribuendum est id tamen relationi respectuive, cujus natura est ad aliud dici. — Ipsa

---

[1]) Vgl. hierzu Zw. Opp. III, 160. Neque rursum sic est vita motusque omnium rerum, ut aut ipse temere inspiret aut moveat, aut quae spirant vel moventur temere ex ipso petant, quo vivant et moveantur. Quomodo ex ipso peterent quae ne esse quidem possent, nisi ex eo essent, aut quomodo peterent, antequam essent? Constat ergo Deum non modo tanquam materiam aliquam id esse, a quo omnia sunt, moventur et vivunt, sed simul esse sapientiam, scientiam, prudentiam talem, cui nihil sit absconditum, nihil ignotum, nihil nimis remotum, nihil inobediens. Und das wird dann auf den Stachel einer Mücke (also gewiß auf ein „vile") appliziert.

quoque omnia, quae in eo, antequam fierent, vixisse dicimus, etiam si facta non fuissent, nihil tamen divinae perfectionis imminutum esset, quamvis respectus illi rationis ad res creatas cessavissent. — Unico actu simplicissimo et infinito se intelligens omnia intelligit; nulla ibi successio (Aufeinanderfolge der Eindrücke) nulla diversitas, nulla fatigatio; nihil extrinsecus haurit; omnia quae sunt, quae fuerunt, quae futura sunt, in simplicissima illa et aeterna prorsus essentia conspiciuntur, qua de re cecinimus in hymno ad Trinitatem:

Excelsa semper tu conspicis omnia mente,
Nam si quae exstiterunt et si quae lapsa futuris
Junguntur, solo te noscens diceris actu
Noscere: quis [1]) pariter, quod sint, Deus optime praebes.

Diese ganze Ausführung ist unterstrichen. Man begreift, daß Zwingli an solchen spekulativen Erörterungen Interesse fand, aber es ist bemerkenswert, wie selten ähnliche, abstrakte Untersuchungen in seinen eigenen Schriften vorkommen, wie er das biblisch Einfache später vorzog, und auch da, wo er den Weg philosophischer Gedankenkonstruktion einschlug, doch stets das Konkrete und Praktische im Auge behielt. Man vergleiche z. B. den Epilogus zu seiner Schrift de providentia (Opp. IV, 138 ff.), wo er doch verwandte Fragen erörtert. Mir ist wenigstens in seinen Schriften keine Stelle bekannt, in der er in philosophischer Weise die Vielheit der Welt in ihrem zeitlichen Verlauf aus der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einheit und Absolutheit ihres Urhebers herzuleiten versucht hätte. Es ergiebt sich mithin bei aller Verschiedenheit in der Auffassung des religiös Bedeutsamen und des biblisch Zentralen bei Luther und Zwingli doch auch wiederum im Prinzip eine Verwandtschaft der Geistesrichtung; ist jene Verschiedenheit in Luthers kritischer Bemerkung über Zwinglis in Marburg gehaltene Predigt de providentia Dei hervorgetreten, so zeigt doch noch die schriftliche Umarbeitung und Erweiterung der letzteren deutlich, daß auch bei dem Züricher Reformator nicht philosophische, sondern

[1]) (quis = quibus, Zwinglis Randbemerkung.

religiöse Interessen die Ausschlag gebenden waren, und daß die Bibel als absolute Autorität allen Ernstes aufrecht gehalten wurde.

Wenn Picus im Verlauf seiner Schrift die göttliche Kausalität auch da, wo ihrer Annahme Schwierigkeiten entgegenzustehen scheinen, festhält und rechtfertigt, wenn er zeigt, wie auch das Schädliche in anderer Hinsicht seinen Nutzen habe, wie gerade in der ungeheueren Mannigfaltigkeit des Geschehens (durch Notwendigkeit und durch Freiheit, durch Regelmäßigkeit und durch Unregelmäßigkeit) Gottes Güte und Weisheit sich offenbare, wie des einen Untergang für das andere Entstehungsursache sei, wie die Bosheit Anlaß gebe zur Übung der „patientia justorum" und zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Lohn und Strafe, wie überhaupt Gott Böses nicht geschehen lasse, ohne ein größeres Gutes daraus hervorzubringen [1]), wie also diejenigen, welche den Schöpfer anklagen möchten, daß er dem Menschen Erkenntnis des Bösen gewährt, beachten sollten: cognitionem hominis ex boni pariterque mali cognitione perfectiorem evadere, wie ferner Gott für jedes Geschöpf nach seiner Art sorge, in der mannigfaltigsten Weise die instinktiven Triebe zur Selbsterhaltung den lebendigen Wesen einpflanze und dem Menschen, dessen leibliche Natur allerdings im Verhältnis zu seiner Würde schwach und gebrechlich sei, in der Intelligenz und der Kunstfertigkeit der Hände um so größere und wertvollere Vorzüge verliehen habe, wie endlich die scheinbare Ungerechtigkeit des Schicksals der Gerechten sich im Jenseits als gnädige Läuterung oder Prüfung zur Erlangung einer hohen Seligkeit enthüllen werde [2]), so daß man mit Plotin

---

[1]) Wie das gemeint ist, erhellt deutlich aus einer aus Plotin citierten, von Zwingli unterstrichenen Stelle: artificem rationem malis, p o s t q u a m f a c t a s u n t, uti opportune, maximaeque esse potestatis bene malis uti (fol. 32).

[2]) Illos, qui bene agunt et patiuntur adversa, vel, ut eorum minima delicta purgentur, Deus affligit in hac vita, ut nihil restet impuri, quin s t a t i m admittantur ad eam patriam, in qua nihil coinquinatum introibit, aut, si purgatione non egent, majore certe praemio non egere non possunt, quo potiuntur, qui sanctissime viventes aequo animo adversa pertulerint. Die Stelle ist unterstrichen; man beachte auch das „statim".

sagen könne: nec malo bonum accidere nec bono contingere malum, und mit Augustin: multa Deus denegat propitius quae concedat iratus, — so begreift man das Interesse, mit dem Zwingli solchen Ausführungen folgte. Ja man begegnet auch schon seiner späteren Lieblingslehre in dem von ihm ebenfalls unterstrichenen Satz: Nec vas testaceum figuli artem culpare merito potest. Aber diese Wahrheit, daß der Mensch nur wie der Thon in des Töpfers Hand, ist nun hier nicht im streng prädestinatianischen Sinn gemeint, und es sind auch keine Anzeichen vorhanden, daß Zwingli sie so früh schon in diesem Sinne urgierte. Zwar erklärt Picus alles Stehenbleiben bei den causae secundae als ungenügend, und als eine Mittelursache gilt ihm natürlich auch die menschliche Freiheit. Dennoch behauptet er, die Willensfreiheit sei nicht genug zu loben, sie bestehe vermöge der Providenz und mache den Menschen dem freien Gott ähnlich. Und er bemüht sich (Fol. 30), sie zu beweisen. Zwingli hat sich den Ort durch die Randbemerkung markiert: libertas arbitrii probatur. „Quare si erit, quod Deus praevidet, quod Deus absolute voluit, nostra voluntas erit libera, et nostra pariter opera, quae de illa procedunt, libera judicabuntur, quoniam ita esse et praevidit Deus et voluit“. Die praedestinatio wird genannt causa gratiae, nicht aber gleicherweise auch die reprobatio causa culpae, sondern nur causa poenae quae culpae ei respondet quam rationalis natura libero incurrit arbitrio. Die reprobatio ist die permissio, ut aliqua decidant ab ipso fine ipsaque salute (Fol. 27). Picus sucht also das Problem durch Unterscheidung von praevidere und praedestinare zu lösen; ein praedestinare als göttliche Urwillenskausalität findet nur für das Gnadenleben statt; und es ist wenigstens keine Spur vorhanden, daß Zwingli an diesem Lösungsversuch Kritik geübt. Es sind im Gegenteil bis in die ersten Züricher Jahre hinein, wie sich noch zeigen wird, verschiedene Anzeichen vorhanden, daß unser Reformator zwar mit steigendem Interesse mit dem Problem sich befaßt, daß er aber die spätere Leugnung der Willensfreiheit noch längere Zeit nicht als die unvermeidliche Konsequenz angesehen hat. Dieser Eindruck, den ich aus

meinen Quellen erhalten habe, wird übrigens durch Zwinglis eigenes späteres Geständnis in de providentia Dei (Opp. IV, pag. 113) bestätigt: Thomae Aquinatis (modo recte meminerim ejus philosophiae) de praedestinatione sententia talis fuit: Deum, quum universa videat, antequam fiant, hominem praedestinare tum scilicet, quum per sapientiam viderit, qualis futurus sit. Quae mihi sententia, ut olim scholas colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti (vgl. m. Festschrift S. 82 Anm.) maxime displicuit.

Wohl auch im Sinne des Voraussehens und eines daraufhin gefaßten Ratschlusses ist es zu verstehen, wenn Picus der Meinung Gregors zustimmt: obtineri nequaquam posse, quae praedestinata non sunt, sed quae sancti viri orando efficiunt, ita esse praedestinata, ut eorum precibus impetrentur; und wie wenig fatalistisch, wie durchaus religiös vielmehr sein Determinismus ist, wie er den göttlichen Ratschluß als in der organischen Einheit und Ganzheit der religiösen Lebensäußerungen, nicht aber als durch eine außerhalb des Menschen liegende Schicksalsmacht sich vollziehend denkt, zeigt das aus Sallust beigezogene Dictum des Cato: Agendo bene consulendo prospere omnia cedunt; ubi secordiae te atque ignaviae tradideris, nequidquam deos implores: irati infestique sunt; und man verwundert sich allerdings nicht, daß Zwingli gerade auch diese Stelle unterstrichen, wenn man an den religiösen Charakter denkt, den sein Determinismus stets beibehalten.

Eine der schönsten, ebenfalls von Zwingli unterstrichenen Ausführungen des Picus ist die, wie auch an solchen, welche sich in die göttliche Vorsehung nicht finden können und ihren Gesetzen und Lebensordnungen widerstreben, die ewige Gerechtigkeit gleichwohl, zu ihrem Gericht, sich vollziehe, indem sie nicht zum Frieden gelangen können, sondern sich selbst quälen, wie Augustin gesagt: Jussisti Domine et ita est, ut omnis inordinatus animus sit poena sibi, quo item autore didicimus, eum, qui est naturae creator optimus, justissimum esse ordinatorem malarum voluntatum, quae cum bonis naturis utantur male,

ipsis ille, quamquam malis, utitur bene. Und endlich zeugt es ebenfalls von dem Wert, den der Schreibende und der Unterstreichende auf den religiösen Glauben legen, wenn auch von solchen die Rede ist, die, ohne imstande zu sein, zugleich durch edle Gesinnung und durch wissenschaftliche Einsicht (probitate simul et doctrina) zu den Rathschlüssen Gottes hindurchzudringen, dennoch glauben und bekennen: omnia caste ab eo fieri, juste mundum regi gubernarique.

Aus allem geht hervor, mit wie viel Interesse Zwingli der Gedankenentwickelung in der um ihrer Eigentümlichkeit und großen Seltenheit willen etwas genauer charakterisierten Schrift des Picus minor gefolgt ist. Das Studium derselben fällt jedenfalls noch in die Glarnerperiode; denn während Zwingli später es liebte, griechische Worte an den Rand zu schreiben, finden sich solche hier noch ganz vereinzelt, wiewohl bei den mancherlei griechischen, aber regelmäßig übersetzten Citaten im Text der Schrift selber Veranlassung dazu vorhanden gewesen wäre. Verweisungen auf das griechische Neue Testament vollends fehlen gänzlich. Der Charakter der Handschrift stimmt vollkommen zu der frühen Zeit; allerdings hat Zwingli nicht, wie bei andern von ihm besessenen Schriften es manchmal der Fall ist, auf das Titelblatt seinen Namen geschrieben, und in seiner Korrespondenz ist das Buch auch nicht erwähnt; allein es ist demselben Sammelband einverleibt, der jene ihm dedicierte kleine Schrift des Lambertus de Monte enthält, so daß also die Authentie der Glossen gut beglaubigt ist.

Dasselbe gilt auch von den „Hymnen", nur daß diese, was die Randbemerkungen betrifft, weniger Interesse bieten. Fol. 8 frappierte Zwingli eine Auseinandersetzung über verschiedenen Schriftsinn; man dürfe an dem buchstäblichen nicht so sehr hangen, daß man ihn, auch wenn er offenbar falsch sei, doch nicht preiszugeben sich entschließen könne, damit nicht die Ungläubigen mit den göttlichen Aussprüchen ihr Gespött treiben und sich selbst den Weg zum Glauben verschließen. Das war offenbar, wie sich noch aus vielem zeigen wird, auch in Zwinglis Augen ein richtiger hermeneutischer Grundsatz; noch in seinen gedruckten Schriften

ist das Allegorisieren zwar mit Maß gehandhabt, aber nicht aufgegeben. — Anläßlich des Namens „divi“ bemerkt Picus Fol. 22: nec vulgus abhorret literatorum ab hac nuncupatione vivis nostri temporis principibus et divitibus attribuenda, quod sane recte factum minime videri debet. Wenn Zwingli sich bewogen fühlte, diese Stelle anzustreichen, sollte nicht schon etwas von jenem Eifern für Gottes ungeschmälerte Ehre, das der eigentliche Hebel seiner Reformation war, schon etwas von jenem ernsten Widerspruch gegen den Paganismus, als Motiv zugrunde gelegen haben? Und ist es nicht ebenfalls bemerkenswert, daß er eine andere Stelle, wo davon die Rede, wie Apollos Orakel den seine Unwissenheit erkennenden Sokrates als weise erklärt habe, auch durch Anstreichen hervorhob?

Unter den Verehrern des Picus ist uns schon Joh. Eck von Ingolstadt begegnet. Und auch ein Buch dieses späteren Antagonisten der Reformatoren findet sich noch vor unter den Überresten der Zwinglischen Bibliothek. Man möchte beinahe fragen: Ist Saul auch unter den Propheten? Allein wenn man hört, wie Vadian auf ganz gutem Fuß mit Eck stand, so daß dieser sich ihm für die bei seinem Aufenthalt in Wien im Sommer 1515 ihm erwiesene Freundschaft dadurch dankbar zu beweisen suchte, daß er ihm nebst zwei anderen Gönnern, von Ingolstadt aus, im November folgenden Jahres die Ausgabe seiner 1509 in Freiburg gehaltenen oratio adversus priscam et ethnicam Philosophiam widmete [1]), wenn man aus dieser Rede ersieht, wie Eck ursprünglich den Männern des Fortschrittes zu huldigen Miene machte, heißt es doch am Schluß: Ex Italia, item Germania, Hispania, Anglia in dies plures prodeunt, qui antiquis philosophis in scientia doctiores, in fide veriores, in vita meliores conspiciuntur, ut verum sit illud Pici Mirandulani: Nunc non minores Aristotele reperiri; hos ergo fidei christianae philosophos diligamus, amplectamur, observemus atque veneremur, ut cum eis, D. O. M. adjuvante gratia, in aeterna beatitatis sede olim collocati, aeternis felicitatibus philosophando perfrua-

---

1) Wiedemann, Joh. Eck, S. 481.

nur, wenn man vernimmt, daß a. 1517 Vadian sogar den Schluß des im Auftrag des Herzogs Wilhelm von Bayern erschienenen Eck'schen Kommentars zur Logik des Aristoteles mit einem sehr schmeichelhaften Gedichte zierte [1]), wenn man endlich weiß, wie noch a. 1517 der Nürnberger Christoph Scheurl briefliche Beziehungen zwischen Luther und Eck auf freundschaftlichem Fuß vermittelte, und wie schmerzlich befremdend es für den Reformator war, die frischen und schönen Freundschaftsbande ein Jahr nachher von Eck so schroff und leidenschaftlich zerrissen zu sehen, was ihn indes nicht hinderte, auch jetzt noch in demselben einen Mann von großer Gelehrsamkeit, Geist und Scharfsinn unbefangen anzuerkennen [2]), dann begreift man, namentlich mit Rücksicht auf die Beziehungen zu Vadian, daß dessen Freund Zwingli in Glarus ein Werk von Eck mit Interesse las, wenn es sich auch nicht bestätigt, daß die drei, wie Füßli a. a. O., S. 492 erzählt, mit einander in Wien studiert. Auch von den Herausgebern von Zwinglis Werken ist diese unerwiesene Nachricht in einer Anmerkung aufgenommen (Opp. VII, p. 94). Merkwürdigerweise behandelt Ecks Buch wieder dasselbe Thema, das Zwingli wie kaum ein anderes von früh an beschäftigte: die Prädestination. Das Werk, betitelt Chrysopassus oder VI Centuriae de praedestinatione, Augsburg 1514 [3]), findet sich in einem Sammelband sehr disparaten Inhalts; denn der Band beginnt mit dem ins Lateinische übersetzten Kommentar des Cyrill von Alexandria zum Evangelium Johannes, und auf dem Titelblatt des letzteren hat Zwingli sich als Eigentümer verzeichnet. Diesen Kommentar besaß er nach Opp. VII, p. 14 schon zu Anfang des Jahres 1516, und damals ungefähr muß er auch das Werk von Eck studiert

---

1) Eckius ut reliquos superat doctrina animoque
Scriptorumque legit pervigil omne genus,
Sic nemo officium sinceri interpretis illi
Eripit, haud faciles scit reserare locos,
Scit media immersum caligine prendere verum,
Et claram obscuris reddere luce diem.

2) Köstlin, Luthers Leben I, 142. 185. (1. Aufl.)

3) Über das Bibliographische s. Wiedemann a. a. O., S. 453 ff.

haben, früher jedenfalls nicht, da sich irgendwo am Rand ein Citat aus dem griechischen Neuen Testament von seiner Hand findet.

Ein Verzeichnis nennt uns nach der Vorrede die Namen all der Theologen, deren Meinungen über die Prädestination untersucht werden. Eck selbst vertritt den semipelagianischen Standpunkt der Scholastik und zeigt sich im übrigen als einen treuen und gehorsamen Sohn der römischen Kirche: In his omnibus subjicio me sanctae matri ecclesiae et ejus praesuli maximo [1]). Abgesehen von der Hauptfrage sind in dem Buch noch verschiedene Probleme berührt, die Zwingli interessieren mußten, z. B. der Streit, welche Strafe ungetauft verstorbene Kinder treffe. Eck nahm hier eine vermittelnde Stellung ein, er behauptete, daß sie weder mit der poena damni, noch poena sensus bestraft würden, sondern eine mittlere Gattung von Pein zu leiden hätten. Man kann sich's nicht anders denken, als daß jede Milderung des augustinischen Dogmas auf Zwingli Eindruck machen mußte, da der Widerspruch gegen dasselbe, wiewohl in einer die Frage noch offen lassenden, zurückhaltenden Form, nach gegnerischem und nach seinem eigenen Zeugnis zu den frühesten Angriffspunkten seiner angehenden reformatorischen Predigt zu Zürich gehörte [2]). Auch sein Interesse an einer von Eck erwähnten Bemerkung des Scotus über die Möglichkeit einer redemptio in inferno hat er durch eine Notiz am Rande bezeugt.

Was nun aber den Gesamteindruck betrifft, den das Buch auf unsern Zwingli machte [3]), so scheint derselbe, nach den allerdings nicht zahlreichen Randglossen zu schließen, wenigstens kein durchweg

[1]) Cent. I, No. LXXXVIII.

[2]) Eine Stelle des Augustin, die dessen Lehre sehr bestimmt zum Ausdruck bringt, und die er in der Hieronymus-Ausgabe des Erasmus (Tom. II, p. 142) and, hat er sich angestrichen, jedenfalls doch ein Zeichen, daß die Frage ihm zu denken gab; es finden sich sonst dort durch viele Seiten hindurch keine Notizen von seiner Hand.

[3]) Es scheint sich auch bei Luther eine ironische Anspielung darauf vorzufinden: Walch, Luthers Werke XV, 1603. Jedenfalls berief sich Eck in der Leipziger Disputation darauf, S. 1309.

günstiger gewesen zu sein. Nicht zwar, daß der semipelagianische Geist im Prinzip ihm widerstrebt hätte, davon findet sich auch hier keine deutliche Spur, wenn schon, wie sich noch zeigen wird, eine Mißbilligung des lohnsüchtigen, auf Verdiensterwerbung spekulierenden Wesens an verschiedenen Stellen durchzublicken scheint. Hingegen korrigiert er Verstöße gegen die Logik, schreibt zu einer eigentlich unnötigen, weil tautologischen Widerlegung: utinam hic cartae igitur pepercisses! Der gute Geschmack des Humanisten empört sich gegen die Mißhandlung der Schriftstelle: Adam ist geworden wie unser einer! es wird nämlich daraus gefolgert: (Cent. V, LXVI): Gott könne in uneigentlichem Sinne auch Falsches aussagen! nun ist am Rand die launige Bemerkung zu lesen: Eho bone Erasme aures obtunde ne quod in sacris literis amoenissimum dictum suspicimus tam sophistice tractari audias!

Die Lösung des Problems versucht auch Eck durch Unterscheidung zwischen praescientia und praedestinatio, letztere als das posterius betrachtend, und in dem „prae" erblickt er eine die Überzeitlichkeit und Freiheit der göttlichen Ratschlüsse beeinträchtigende Inadäquatheit der Vorstellung [1]). Bestimmt behauptet er mit Bezug auf die guten Werke einen Synergismus, und der Grad der Verdienstlichkeit hängt ihm ab von der größeren oder geringeren Anstrengung des freien Willens; er beruft sich u. a. auf Ambrosius, der da sage: a liberis voluntatibus, quas utique fuit bonum liberas fieri, spontanea est orta transgressio, und der auch die verdienstlichen Werke, nach denen die Frommen gekrönt werden, auf einen durch die unverdiente Erwählung begründeten Concursus göttlicher und menschlicher Thätigkeit zurückführe, implendae voluntatis Dei ita praeordinatus effectus, ut per operum laborem, per instantiam supplica-

[1]) Daß dies prae auch für Zwinglis noch nicht zum absoluten Determinismus ausgebildete Denkweise gleichwohl kein Anstoß war, beweist eine Randglosse von seiner Hand im Psalterium quincuplex des Faber Stabulcucis (ed. 1508): futura enim vel contingenter vel necessario deo tum sunt certa et praesentia quam nobis praeterita qua mutari non possunt. — Ein „contingens" anerkannte Zwingli später nicht mehr Opp. IV, p. 93.

tionum, per exercitium virtutum fiant incrementa meritorum [1]). Hat Zwingli sich diese Aussagen angestrichen, letztere mit einem hämischen, wohl eben auf jenen lohnsüchtigen Geist gemünzten Seitenhieb gegen Eck: er solle nicht auch gute Ohren mit so frivolem Zeug übertäuben [2]), so verfehlte auf der anderen Seite doch auch ein Citat aus Augustin nicht, auf ihn Eindruck zu machen [3]), wo dem, der keiner Verdienste sich rühmen kann, der Rekurs zur Gnade offen gelassen wird, und wo der Warnung vor Verzweiflung und der Aufmunterung zu gegenseitiger Ermahnung und Fürbitte und zu demütiger Beugung unter Gottes Willen der Trost sich beigesellt: Ipsius erit potestatis, judicium in nobis debitum mutare damnationis et gratiam praedestinationis indebitam prorogare. Auch an einem anderen Ort, wo Eck schulmeistert, es gebe ein zwiefaches Verhalten Gottes mit Bezug auf den Menschen: velle gloriam oder nihil velle d. i. non velle gloriam (wie Eck selbst es interpretiert), da kann sich zwar Zwinglis Randbemerkung: „gnad her min her" auf den Ton der Erörterung beziehen, sie kann aber auch unter Anspielung auf Röm. 3, 23. 24 und Matth. 18, 26 f. dem Inhalt gelten und besagen wollen, es gebe doch noch ein drittes, nämlich Gnade!

Ein schönes Zeugnis endlich für die Gesinnung, mit welcher Zwingli solche tiefen Probleme untersucht wissen wollte, ist das Anstreichen einer den Schreiber selbst ehrenden Stelle am Anfang,

---

1) Ambrosius de vocatione gentium, Lib. III. Auf Ambrosius beriefen sich freilich in der Leipziger Disputation (Walch XV, 1028 ff.) sowohl Eck als Karlstadt, wie denn in der That bei ihm verschiedene dogmatische Gesichtspunkte nicht zur klaren Einheit durchgearbeitet sind. Vgl. auch Myconius bei Zw. Opp. VII, 177. Von Verdienst sprach allerdings ein Zwingli später nicht mehr, aber die ethische Willensbethätigung ließ er, so wenig als ein Ambrosius, bei der Gnadenlehre zu kurz kommen.

2) Diese gerade sehr interessierende Glosse ist leider durch den Buchbinder, der das Buch stark am Rande beschnitten, verstümmelt worden, und es sind nur folgende Worte und Buchstaben deutlich lesbar: de his unis am . . . verbis arbitr . . . Ecki docte si (oder ti) . . . et bonas aures tam frivolis c . . . obtundas.

3) Cent. IV.

deren Eindruck leider nur durch den sonst genugsam bekannten Charakter Ecks einigermaßen abgeschwächt wird; denn wirklich schöne Worte sind es, wie er da für solche Untersuchungen eine demütige, betende Haltung als das Haupterfordernis erklärt, diese vorausgesetzt aber nichts Gott Mißfälliges darin erblicken kann, sondern sagt: Nec quicquam formidandum est, si non superbe, sed devote, si non curiose, sed studiose, si non per ambitionem, sed cum affect usapientiam petamus a Deo etc. [1])

Ist die vorläufige Bekanntschaft Zwinglis mit Eck, dem scholastischen Theologen, mehr im Hinblick auf die späteren polemischen Beziehungen als wegen eines doch kaum denkbaren, tiefergehenden Einflusses von Interesse, und verdient es vollends nur flüchtige Erwähnung, daß Zwingli auch einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus besessen und gegen das Ende der Glarnerperiode gelesen, dessen Verfasser, einem gewissen Paulus Cortesius, protonotarius apostolicus, Rhenan in dem von ihm geschriebenen Vorwort das Lob erteilt, daß er durch Eleganz des Stils, Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit in der Mitteilung der verschiedensten theologischen Ansichten, verbunden mit Kürze und Bündigkeit der Darstellung, das Interesse der Studierenden aufs beste gefördert und sich um die Befreiung der Theologie von der Barbarei und um die Läuterung der theologischen Litteratur vorzüglich verdient gemacht habe [2]), — so scheint hingegen die Be-

---

[1]) In dieser Gesinnung hat Zwingli in seiner Abschrift der paulinischen Briefe zu Röm. 9, 20 sich eine Stelle aus Origenes an den Rand notiert, wo dieser sagt: Als Daniel sich gesehnt, den Willen Gottes zu erkennen, weshalb er auch ein vir desideriorum heißt, da sei nicht zu ihm gesagt worden: Wer bist du, der du mit Gott rechtest? sondern ein Engel sei zu ihm gesandt worden, der ihn über alles belehrte: nos ergo si desideriorum, non contentionum viri sumus, fideliter et humiliter judicia Dei requiramus.

[2]) Conrad Geßner urteilt in seiner Bibliotheca Universalis (ed. 1545) von diesem Werk: Eloquentiam cum theologia conjunxit. Dieser Vorzug mag denn auch in Zwinglis Augen es empfohlen haben. Es erschien zu Basel bei Joh. Froben 1513. — Unterstrichen ist wenig, u. a. in der Einleitung eine Verherrlichung der Scholastik und eine Abfertigung der antiken Philosophen,

schäftigung mit dem im gleichen Sammelband befindlichen, von Zwingli, wie aus der Nichtberücksichtigung des neutestamentlichen Grundtextes zu erschließen, wohl in Glarus schon studierten Kommentar des Cyrill von Alexandria zum Evangelium Johannes, der großen Zahl und dem interessanten Inhalt der Marginalien nach, eine sehr eingehende gewesen zu sein. Doch führt uns diese nun schon in den Bereich der jetzt immer mehr in den Vordergrund tretenden, an Hand verschiedener Kommentare gründlichst betriebenen Bibelstudien, deren Schwerpunkt in die stillen Jahre des Sammelns in Einsiedeln fällt, und deren Vertiefung bei nie wieder erkaltendem Eifer und bei emsiger Fortsetzung in Zürich immer erfreulichere Resultate zutage förderte. Für eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung der in diesen Kommentaren zerstreuten Spuren zwinglischer Geistesarbeit und Meinungsäußerung empfiehlt sich aber eine von der bisherigen verschiedene Behandlungsweise des Stoffes. Eine Besprechung der Eindrücke, die Zwingli beim Studium solcher Auslegungsschriften empfangen und in Randglossen oder anderen handschriftlichen Merkzeichen niedergelegt, mit einem Durchgehen dieser Schriften selber der Reihe nach zu verbinden, hätte nämlich nur dann Wert, wenn eine Verfolgung dieser Studien nach ihrer chronologischen Aufeinanderfolge und eine Kontrollierung der allmählichen Ausbildung von Zwinglis Ansichten und Einsichten innerhalb der in Frage stehenden Lehrjahre im einzelnen möglich wäre. Allein unser Resultat wird mehr auf eine Charakteristik seiner in diesem Zeitraum zustande gekommenen Geistes- und Gedankenrichtung als auf einen Einzelnachweis der Fortschritte im theologischen Erkennen und in der Entfaltung der religiösen Gesinnung hinauslaufen, wobei immerhin da, wo deutliche Spuren vorhanden sind, auf Wandlungen und Wendepunkte aufmerksam gemacht werden kann.

Doch ehe auf den Ertrag der die Einsiedlerjahre ausfüllenden

---

von denen nur Plato und Aristoteles einigermaßen Gnade finden, während Empedokles und Demokrit als aureae philosophorum pecudes bezeichnet werden.

Bibelstudien im Zusammenhang eingetreten werden kann, muß der Einfluß eines Mannes, zu dem Zwingli wie zu keinem anderen in dieser frühen Zeit als zu seinem Lehrer und Meister emporschaute, und dessen Arbeiten er mit der größten Bewunderung und dem lebhaftesten Interesse verfolgte, einläßlicher, als es von den bisherigen Biographen geschah, ins Licht gestellt werden, um so mehr da dieser Einfluß sicher in die Glarner-Periode zurückgeht [1]). Ein ausdrückliches Zeugnis, was für Eindrücke und Erkenntnisse Zwingli dem Erasmus schon in dieser frühen Zeit verdankte, haben wir indessen nur — und zwar aus seiner eigenen Feder [2]) — für ein kleines evangelisches Gedicht des auch der erbaulichen Sprache mächtigen Gelehrten, nämlich für die Expostulatio Jesu ad hominem suapte culpa pereuntem. Welch gute Stätte der gemütstiefe Ton und die herzbewegliche christliche Einfalt dieser dem Heiland in den Mund gelegten, ernsten Klage in der jugendlichen Seele des Reformators gefunden, ist von den bisherigen Biographen und auch von mir in meiner Festschrift [3]) hinreichend ins Licht gestellt. Neben diesen Eindrücken tiefergehender Art mochte freilich zur Zeit noch die feine Satire und die Eleganz des Ausdrucks in anderen Produkten des Humanisten mindestens ebenso großes Wohlgefallen bei Zwingli erregen; denn er schreibt nach seiner Rückkehr von Basel dem verehrten Freund: „Mir war's, da ich Deine Schriften las, als ob ich Dich reden hörte und

[1]) Schon Jäger, der Rezensent der Sigwartschen Schrift über Zwinglis System in den Stud. und Krit. 1856, S. 708, hat die Wünschbarkeit einer eingehenden Untersuchung des Verhältnisses Zwinglis zu Erasmus betont. Eine sorgfältige Darstellung der in mancher Hinsicht bahnbrechenden Bedeutung dieses letzteren für die Reformation mit spezieller und durchgängiger Berücksichtigung der Beziehungen zu Zwingli habe ich in meiner Schrift: „Zwingli und Erasmus“, eine reformationsgeschichtliche Studie. (Ergänzende Beigabe zu meiner Festschrift über Zwingli). Zürich, Höhr 1885 — zu geben versucht, weshalb ich mir erlaube, mich hier unter Weglassung des speziell den Erasmus und seine Denkweise Charakterisierenden auf das unmittelbar zum Thema dieser Abhandlung Gehörige zu beschränken.

[2]) Opp. I, p. 298.

[3]) S. 9 f. 93 f. Ein Auszug dieses Gedichtes in der Übersetzung Leo Judae's ist in der Schrift: „Zwingli und Erasmus“, S. 8 mitgeteilt.

Deine kleine, aber zierliche Gestalt aufs gefälligste sich bewegen sähe. Denn ohne Schmeichelei, Du bist mein Geliebter, mit welchem ich mich unterhalten muß, ehe ich einschlafe." Es begegnet uns eben hier wieder die mehrfach zu machende Wahrnehmung, daß Zwingli die Samenkörner, die für seine religiöse Entwickelung, wie er erst später erkannte, besonders fruchtbringend wurden, so nachdrücklich gelegentlich hervorhebt, daß ihr langes Schlummern in der Tiefe seiner Seele und ihr zeitweiliges Zurücktreten hinter anderweitigen geistigen Einflüssen leicht übersehen werden kann. Es ist ja mit jener in die früheste Studienzeit fallenden Wyttenbachschen Anregung im Grunde nicht anders, und ähnlich verhält es sich auch mit seinem Entschluß, sich ausschließlich an die h. Schrift zu halten und nur diese zu predigen, wie er ihn nach seiner eigenen Aussage im Jahre 1516 gefaßt, und worauf er den Anfang seiner Verkündigung des Evangeliums sehr bestimmt und an mehr als *einer* Stelle seiner Schriften zurückführt [1]). Zwingli war damit an die rechte Quelle gekommen, und jede aus der Schrift geschöpfte Erkenntnis war ein Samenkorn, das nicht wieder verloren ging, sondern weiter Frucht trug, ihn immer tiefer ins Verständnis und ins Erleben des eigentlichen Evangeliums, wie er es übereinstimmend mit Luther später erfaßte, hineinführte und alles Heterogene, was anfänglich die Wahrheit in seiner Seele noch verdunkelte, nach und nach ausschied. *Denn daß er in Einsiedeln die evangelische Heilslehre auch theoretisch noch nicht in ihrer Reinheit erfaßt hat, sondern dort nur die Quelle entdeckte, aus welcher schöpfend er nun nicht mehr irren konnte, sondern von Licht zu Licht vorwärts schreiten mußte, das wird sich im Verlauf dieser Besprechung noch ergeben* [2]).

Die Quellen, aus denen meine Darstellung vornehmlich schöpft, sind nun leider gerade mit Bezug auf Erasmus nicht so ergiebig,

[1]) S. meine Festschrift S. 23 f.

[2]) Zum gleichen Resultat kommt auch ohne Kenntnis anderer als der gedruckten Quellen, aber mit richtigem divinatorischen Blick urteilend Dr. theol. Chr. Alphonse Witz in Wien in: Ulrich Zwingli, Vorträge, Gotha (bei Perthes) 1884.

wie man wünschen würde. Das griechische Neue Testament mit Anmerkungen ist aus Zwinglis Besitz zwar in zweiter Auflage auf uns gekommen, ebenso mehrere seiner Paraphrasen, sodann aus dem Jahr 1515 das Encomion moriae, die Verteidigungsschrift an Martin Dorpe und die Sprichwörtersammlung (Proverbiorum chiliades). Es ist auch mit Sicherheit anzunehmen, daß Zwingli damals schon das noch früher erschienene Enchiridion militis christiani gelesen, um so mehr, da neben der aus dem Jahre 1519 stammenden Ausgabe mit dem vorgedruckten, interessanten Schreiben an den Abt Volz noch eine frühere aus dem Jahr 1515 aus seinem Besitz vorhanden ist. Dies erbauliche Handbuch voll tiefen religiösen Ernstes [1]), daraus man den Verfasser von einer überraschenden Seite, nämlich als begabten asketischen Schriftsteller kennen lernt, konnte nicht verfehlen, unseren Zwingli in christlich-biblischer, ob auch nicht über die reinere alte Theologie hinausschreitender Erkenntnis, sowie in geistlichem Leben und Heiligungsstreben wesentlich zu fördern. — Diese sämtlichen Schriften des Erasmus nun, zu denen, abgesehen von einigen kleineren und unbedeutenderen aus dem ersten Züricher Jahr nur noch die Paraclesis, id est: adhortatio ad sanctissimum et saluberrimum Christianae philosophiae studium und die Ratio seu compendium verae theologiae [2]) — hinzukommen, enthalten mit Ausnahme der Sprichwörtersammlung beinahe keine handschriftlichen Einträge. Dessenungeachtet ist ihr tief greifender Einfluß auf unseren Reformator gar nicht in Zweifel zu ziehen, und wir können uns der Aufgabe nicht überheben, denselben zu skizzieren.

---

[1]) Heß, Erasmus I, 79 ff.

[2]) Für die hohe Wertschätzung dieser Schrift durch Zwingli findet sich ein sehr prägnantes Zeugnis in: Supplement zu Zw. Opp. p. 16: Caeterum Lutherus doctis omnibus Tiguri probatur et Erasmi compendium, hoc vero mihi ita, ut non meminerim tam parvo libello tantam alicubi frugem invenisse. Dies Büchlein enthält eine förmliche Hermeneutik, und es wird darin der allegorischen, nach den alten Mustern, besonders Origenes, zu treibenden Auslegung mit Begeisterung das Wort geredet.

Eine sehr freimütige und weitgehende Kritik der Papstkirche und ihrer Theologie wurde von Erasmus namentlich in seinen früheren Schriften geübt, und sie konnte an Zwingli nicht spurlos vorübergehen. In der Ausgabe des Hieronymus z. B., von der nachher noch ausführlicher wird die Rede sein, erlaubte sich Erasmus in den Scholien sehr freimütige Äußerungen über römisches Kirchenregiment, römische Kirchengebräuche, Aberglauben, falsch berühmte Autoritäten; von der Ohrenbeichte sagte er [1]), sie sei zu des Hieronymus Zeit noch nicht üblich gewesen; an einer Stelle, da der letztere vom „episcopus Romanus" redet [2]), verfehlte Erasmus nicht, anzumerken, es sei zu des Kirchenvaters Zeiten noch dieser Titel und nicht der andere: „summus episcopus" gebräuchlich gewesen; ferner findet sich Tom. I, fol. 6 von ihm die Notiz: Apud veteres sacerdotes non vocabantur nisi episcopi et iidem presbyteri, tametsi postea presbyteri coeperunt a sacerdote distingui, wozu Zwingli allerdings an den Rand schreibt: sacerdos olim. Allein im allgemeinen findet man bei solchen Stellen, die dem kritischen Schreiber kirchlicherseits nicht wenig übel genommen wurden, wenig oder gar keine Anzeichen, daß Zwingli dieselben begierig aufgegriffen; selten gewährt uns eine seiner Glossen einen Einblick in die bei ihm beginnende reformatorische Gedankenbewegung. Dessenungeachtet wird man voraussetzen dürfen, daß jene, seinem späteren Ideenkreis so nahe stehenden, freimütigen Äußerungen schon damals, als sie ihm zuerst begegneten, ihres Eindruckes nicht verfehlt; nur wird die Wirkung weniger eine zündende und hinreißende als vielmehr eine in der Stille arbeitende gewesen sein.

Hingegen liegt es außer allem Zweifel, daß jeder Hinweis auf das Sittenverderben in der Kirche und auf die Verweltlichung des Klerus, auf die Verkehrung der Religion in ein äußerliches Zeremonieenwesen, wie auf diejenige der Theologie in spitzfindige So-

---

[1]) Ep. ad Ocean. Schol. Hier. Opp. ed. Erasm. I, fol. 89. Randbemerkung Zwinglis: confessio.

[2]) Ep. ad Innocentium de muliere septies icta, Schol. des Erasm., Opp. I, fol. 107.

phistik, bei Zwingli lebhafteste Sympathie fand. Es zeugen hierfür so viele handschriftliche Merkzeichen und Noten, daß auch in Büchern, wo solche überhaupt fehlen, nichtsdestoweniger die unbedingteste Zustimmung überall da vorauszusetzen ist, wo an solche Schäden das Messer angelegt wird [1]).

Mit dem größten Nachdruck macht Erasmus die Schrift als die alleinige, lautere Quelle der christlichen Wahrheit geltend. Er empfiehlt es, aus den „allerlautersten Brunnen der Evangelisten und Apostel und den bewährtesten Auslegern einen kurzen Inbegriff der Lehre Christi zusammenzustellen. Wie Abraham Brunnen grub und Isaak die von den Philistern verschütteten wieder aufgrub, so müssen auch wir nach dem lebendigen Wasser graben, dessen Adern in dem Felsen Christus zu finden sind. Dieser ist auch der Stein, aus dem die Funken christlicher Liebesinbrunst geschlagen werden können. Heutzutage noch giebt es Philister, welche die Wasseradern verstopfen, die Grabenden vertreiben, das Wasser mit Kot trübe machen" [2]). In dem Lebenslauf des Hieronymus, mit dem Erasmus seine Ausgabe der Werke dieses Kirchenvaters einleitet, rühmt er diesem nach: Ex evangelicis et apostolicis literis velut ex purissimis fontibus Christi philosophiam hauriebat, wozu Zwingli in Einsiedeln am Rand bemerkte: Theologia unde purissime capiatur. — Erasmus war auch ein lebhafter Apologet des Sprachstudiums als des wertvollsten Hilfsmittels der Schriftforschung, denn ohne Kenntnis der Sprache sei es nicht nur thöricht, sondern geradezu

---

[1]) Das Nähere über des Erasmus Kritik der kirchlichen Zustände sowie über Zwinglis erste Versuche, dieselbe in Thaten umzusetzen, in meiner Schrift: „Zwingli und Erasmus", wozu ich hier nur noch betreffend die Zehntenfrage Zw. Opp. VII, 120. 121 und für Zwinglis endgültige Stellung zu derselben Alex. Schweizer, Zwinglis Bedeutung neben Luther, akad. Festrede 1884, S. 18 ff., endlich betreffend die dem Reformator anfänglich gemachten Vorwürfe, Hottinger-Wirz, Helvet. Kirchengeschichte IV, 176 ff., aber auch das Opp. I. 356 Anm. über Zwinglis ökonomische Lage Gesagte zu vergleichen bitte.

[2]) In dem als Vorrede dem Enchiridion beigegebenen Brief an Volz. Vgl. die fast wörtlich übereinstimmende Ausführung in Zw. Opp. V. 120 sq.

„impium, theologiae mysteria tractanda suscipere“ [1]). Was seine Auslegungsprinzipien betrifft, so huldigte er mit der alten Kirche ungemein dem Allegorisieren [2]), und auch darin schloß sich Zwingli anfänglich ganz an ihn und an seine Vorbilder, Origenes, Hieronymus ꝛc. an. Er hat folgende Stelle in der Sprichwörtersammlung (p. 408) angestrichen: Qui quaerit animi pabulum in arcanis literis, scrutetur sub allegoriae involucro conditum mysterium. Und es blieb von ihm keineswegs unbeherzigt, was er im Enchiridion des Erasmus las: Es seien unter den Schriftauslegern vornehmlich diejenigen auszuwählen, „qui a litera tam maxime recedunt. Cujusmodi sunt in primis post Paulum Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Die mönchische Frömmigkeit sieche darum dahin, weil sie nur den Buchstaben treibe und Christum nicht höre, der da rufe: Der Geist ist's, der lebendig macht ꝛc., noch Paulum mit seinem: Das Gesetz ist geistlich. Der Buchstabe tötet [3]). Es ist dies ein Lieblingsgedanke des Erasmus, auf den er oft zurückkommt, und in ihm war Zwingli das Programm für seine Schriftforschung deutlich vorgezeichnet.

Auch eine kritische Haltung erlaubte sich Erasmus, nicht nur gegenüber der sogen. Tradition, indem er, was die h. Schrift nicht entscheidet, der freien Prüfung und Diskussion anheimgiebt, nicht nur, darin dem Hieronymus folgend, gegenüber der Vulgata, sondern ebenso gegenüber der kirchlich strengen Auffassung der Inspiration. Gleichfalls sehr frei äußerte er sich über die Authen-

---

1) Proverb. chiliades, Bas. 1515, p. 225, von Zwingli angestrichen. Bemerkung zu dem Sprichwort: illotis manibus.

2) Das Enchiridion leistet darin das Unglaubliche; fast der ganze geschichtliche Stoff, namentlich des Alten Testaments, wird in Allegorie aufgelöst, besonders auch alles sittlich Anstößige, z. B. Davids Ehebruch und Loths Incest.

3) Auch Zwingli verwendete das Pauluswort gelegentlich in solcher Weise (Opp. VI 1, 680), obgleich ihm sein eigentlicher Sinn wohlbekannt war (Opp. VI 2, 194). Nicht weniger hat Luther im gleichen Sinn wie Erasmus anfänglich von dem tötenden Buchstaben und dem lebendigmachenden Geist geredet, bis er dann später entschieden für die richtige Auslegung eintrat. Köstlin, Luthers Theologie I, 70. 83 ff. 384 ff.

zizitätsfrage: Non statim dubius est in fide, qui de auctore libri dubitat. Die Hauptsache sei, daß der h. Geist rede, nicht durch welches Organ er rede. Offen bezweifelte Erasmus die apostolische Abfassung des Hebräerbriefes, der Apokalypse, des zweiten Petrusbriefes, auch des Symbolum apostolicum (Opp. IX, 863 sq.). Zwingli hat nun allerdings diese Frage, in welchem Umfang die Inspiration der Schrift zu behaupten und die kirchliche Tradition als maßgebend zu betrachten sei, niemals ex professo erörtert; daß aber auch er darüber nicht allzu ängstlich und engherzig dachte, geht aus einer von Sigwart a. a. O., S. 46 angeführten, gelegentlichen Bemerkung zu Matth. 17, 1 (Opp. VI 1, 327) und auch aus seiner freimütigen kritischen Äußerung über die Apokalypse hervor [1]). Wenn er freilich mit nichts zu wünschen übrig lassender Tiefe und Wahrheit von der Beglaubigung des Wortes Gottes sprach [2]), so kamen ihm dabei Abweichungen, Irrtümer und Widersprüche in Äußerlichkeiten und Nebensachen als kleinlich und gleichgültig gar nicht in Betracht.

Übte Erasmus eine so weit gehende Kritik an der hergebrachten kirchlich-theologischen Auffassung sogar der Schrift, so ist es freilich kein Wunder, daß die Scholastik mit ihren der heidnischen Philosophie entnommenen Elementen, insonderheit mit ihrem Aristoteles, noch weniger Gnade fand. Tandem huc progressum est, klagt er in der Sprichwörtersammlung, und Zwingli hat die Stelle angestrichen — ut in mediam theologiam totus sit receptus Aristoteles. — Sapiebant mortales et priusquam deus istorum Aristoteles nasceretur.

Das Christentum sodann ist dem Erasmus wesentlich Leben in der Nachfolge Christi. Die Grundlage dieser „wahren Philosophie" ist Selbsterkenntnis [3]). Christus ist nicht ein leeres Wort, heißt's im Enchiridion, sondern die Liebe, die Einfalt, die

---

[1]) Bekanntlich urteilte Luther darüber ebenso ungünstig, vgl. Köstlin, Theologie Luthers II, 274 ff. mit Zw. Opp. II 1, 169.

[2]) Zwinglis Werke im Auszug von Usteri rc., II, 216 ff.

[3]) Prov. chil., p. 168, von Zwingli angestrichen.

Geduld, die Reinheit, kurz alles, was er gelehrt hat. Der Teufel ist nichts anderes, als alles, was davon abzieht. Ganz ähnlich klingt die von Zwingli im Kommentar des Hieronymus zu Jes. 61 an den Rand geschriebene Definition von evangelium Dei: quod nihil aliud est quam justitia, veritas, lux, aequitas; sehr abweichend hingegen die spätere Begriffsbestimmung im Commentarius de vera et falsa religione [1]): Est evangelium, quod in nomine Christi remittuntur peccata nach Luk. 24, 45; und eine wesentlich andere Stelle bekommt nun auch das Ethische, wenn a. a. O. p. 194 beigefügt wird: verum hac lege, ut nova creatura simus, ut Christum induti ambulemus. Est ergo tota christiani hominis vita poenitentia. So hat denn Zwingli später unverkennbar seine Anschauung vom Evangelium im Sinn des großen Apostels vertieft, so gewiß er auch anfänglich die Betrachtungsweise des Erasmus teilte.

Wie nun Christus vornehmlich nach seiner zentralen Bedeutung fürs christliche Leben von Erasmus gewürdigt wird, so strebt derselbe nicht minder auch eine ethische Vertiefung und Befruchtung der von ihm in ihrer abergläubischen Entartung scharf gegeißelten Heiligen- und Reliquienverehrung an. Die besten Reliquien der Heiligen, das sind ihre uns zur Nachahmung gegebenen Vorbilder. Es ist bekannt, welch warme Sympathie diese Betrachtungsweise gerade bei Zwingli fand, und wie er früh schon in Zürich die Bekämpfung des heidnischen Heiligendienstes sich hauptsächlich angelegen sein ließ [2]).

Ein Vorläufer der Reformation war Erasmus auch in der Rehabilitation des durch das spezifisch Kirchliche ganz in den Schatten gestellten Christlich-Sozialen. Die spezifisch mönchische Frömmigkeit, bemerkt er, ist nicht echter als die schlichte Christlichkeit, wie sie die Laien unter Fleiß und Arbeitsamkeit und allerlei bürgerlichen und häuslichen Tugenden bethätigen. Non adeo, heißt's in dem Briefe an Volz, in eo

---

[1]) Zw. Opp. III, 191 sq.

[2]) S. das Nähere in meiner Festschrift, S. 93 ff., sowie in „Zwingli und Erasmus", S. 20 f.

desiderabimus tria illa vota ab hominibus reperta, qui primum illud et unicum votum, quod in baptismo non homini sed Christo nuncupavimus, sincere et pure servaverit. Und ganz ähnlich klingt die Stelle in Zwinglis Erstlingsschrift: Vom Erkiesen der Spysen (W. I, 26 u.): Sind wir mit Christo gestorben den Elementen, d. i. wie Christus mit synem Tod uns fry gemacht von allen Sünden und Beschwerden, also sind wir auch im Touf, d. i. im Glouben, von allen jüdischen und menschlich erdachten Zeremonien und erkiesten Werken erlöst, die Paulus Elementa nennt. Nach dem Zusammenhang hat Zwingli besonders auch die Ordensgelübde im Auge [1]). — In der Bekämpfung des Cölibats, in der Würdigung des humanen und bürgerlichen Charakters der Ehe, in der Verteidigung der Ehescheidung ist Erasmus ebenfalls mit Entschiedenheit in seinen früheren und frühesten Schriften vorangegangen.

Es zeugt ferner von der humanen Geistesrichtung desselben, daß er als Friedensapostel bei jeder Gelegenheit den Krieg als eine der Christenheit unwürdige Barbarei bekämpfte und verurteilte. — Kein Exkurs in der Sprichwörtersammlung enthält so viele von Zwingli unterstrichene Stellen wie derjenige über „Dulce bellum inexpertis" [2]). Der Krieg — bemerkt er weiter — nützt höchstens einigen Wenigen, für das allgemeine Wohl ist er das größte Verderben! Und ist er durch eine Beleidigung provoziert, so sollte man lieber eine Wunde ungeheilt lassen, die nur zum

[1]) Wenig später übersetzte Leo Judae Luthers Schrift von den Mönchsgelübden ins Deutsche und beteiligte sich bei jener Bittschrift Zwinglis an den Bischof von Konstanz und an die Tagsatzung um Gestattung der Priesterehe. Zw. Opp. III, 16—25. S. meine „Festschrift" S. 39 ff.

[2]) Fol. 577 ff. Das Nähere s. in „Zwingli und Erasmus" S. 22 f. woselbst die bezüglichen Expektorationen des Humanisten im Auszug mitgeteilt sind. Erasmus ging in seiner Abneigung gegen jegliche Kriegführung soweit, daß er Prov. Chil. p. 74, von schlechter Lektüre redend, gewisse Historien noch verderblicher nennt als Liebesgeschichten: Ex his animus nullo praemunitus antidoto imbibit admirationem et zelum, ut Graeci vocant, alicujus pestilentissimi ducis, puta Julii Caesaris aut Xersis aut Alexandri magni (!). Atque in his ipsis quae pessima sunt (impetus dementes) maxime placent. Hier schrieb Zwingli an den Rand: Audi! Audi!

Verderben des ganzen Leibes könnte geheilt werden. Verjährte Rechtsgründe sind wohlfeil (z. B. Berufung auf einst besessenes Gebiet). Ein gütlicher Vergleich, ob auch mit Einbuße, ist wie bei einem Prozeß immer vorzuziehen. Manche schützen — heißt es da — die Verteidigung der Kirche vor, als ob nicht das Volk die Kirche wäre, aut quasi tota ecclesiae dignitas in sacerdotum opibus sita sit, aut quasi bellis ac stragibus orta, provecta, constabilita sit ecclesia ac non potius sanguine tolerantiae vitaeque contemptu. — Und wenn der Krieg nicht ganz zu vermeiden, dann sollen wir Christen wenigstens dafür sorgen, daß die böse Sache durch die Bösen und mit möglichst wenig Blutvergießen verrichtet werde, daß wir hingegen durch christliche Liebesübung uns bewähren. Die Fürsten sollen das Volk von der Kriegslust zurückhalten, und thun's diese nicht, dann ist es Pflicht der Priester, beruhigend zu wirken. Auch diese Sätze hat Zwingli unterstrichen; und es gewinnt die Teilnahme, die er solchen Ideen widmete, ein eigentümliches Interesse, wenn man einerseits an seine christlich-patriotischen Erstlingsbestrebungen, anderseits dann aber auch an seinen tragischen Ausgang denkt.

In den dogmatischen Anschauungen ist der Einfluß des Erasmus auf manchem Punkte ganz unverkennbar. Die Heilslehre des Paulus hat Zwingli wohl anfänglich nicht anders aufgefaßt als Erasmus, bei den Gesetzeswerken dachte er an das Zeremonialgesetz und schrieb z. B. in seinem Paulus-Manuskript zu Gal. 2, 19: „ich bin durchs Gesetz dem Gesetze gestorben", die Erläuterung: Per legem evangelicam legi literae, während er später dann in der „christlichen Einleitung" (Opp. I, 555) eine ganz andere, dem wahren Sinn des Paulus entsprechende Erklärung bot [1]). Auch wenn Zwingli „nach dem Geiste wandeln" interpretiert: „das Gesetz nach dem Geiste halten", so liegt noch jene frühere, erasmianische Auffassung zugrunde; ebenso wenn er

[1]) Charakteristisch ist auch, verglichen mit der späteren Auslegung Opp. VI 2, 112 oben, das zu Röm. 10, 4 von Zwinglis früherer Hand angeführte Citat Joh. 17, 3.

zu Röm. 9, 31 von zweierlei Gesetz redet: literae et spiritus (vgl. die ganz andere spätere Auslegung Opp. VI 2, p. 111 oben, wo *νόμος δικαιοσύνης* durch legis justitia wiedergegeben wird). Durch die Darstellung in meiner Festschrift ist nun freilich dieser Zeitunterschied und die daran hangende Fortentwickelung der theologischen und christlichen Erkenntnis verwischt. Es hat sich mir nämlich erst nachträglich ergeben, daß alle jene ein tieferes Verständnis des Paulus bekundenden Noten späteren Datums und jedenfalls nicht vor dem Sommer 1519 geschrieben sind. Es ist charakteristisch, wie Zwingli an Stelle des doktrinären Gegensatzes zwischen lex literae und lex spiritus der viel tiefere Lebensgegensatz zwischen Gesetzesgerechtigkeitsstreben, dessen Endergebnis die absolute Insolvenz, und Gnadengerechtigkeit ohne Verdienst getreten ist. Der Zeitpunkt, in welchem dies geschah, muß, mag derselbe immerhin nicht mehr genau nachgewiesen werden können, in seinem religiösen Leben eine Epoche gewesen sein. Denn der Fortschritt ist wirklich nicht nur ein theoretischer, sondern involviert einen wesentlichen Umschwung im christlich-frommen Bewußtsein. Ob nicht damit zugleich auch die Abkehr von Erasmus noch in einem anderen innig verwandten Lehrpunkt, nämlich in dem vom freien Willen, und die entschiedene Hinwendung zur streng prädestinatianischen Anschauung zusammenfiel? [1])

Ein Einfluß des Erasmus macht sich ferner in der Lehre von der Erbsünde bemerklich. Wie Zwingli dieser anfänglich an und für sich keine verdammliche Wirkung zuschrieb, so hatte schon Erasmus den ohne die Taufe sterbenden Kindern das Heil nicht rund

---

[1]) Ich bitte zur Ergänzung das in meiner Festschrift S. 80 Anm. und in „Zwingli und Erasmus" S. 25 f. über diesen Lehrpunkt Gesagte zu vergleichen. — Hier fehlen chronologische Anhaltspunkte nicht ganz. Die Wendung kann nicht vor Ende 1519 eingetreten sein, das zeigen die Glossen, aber auch jedenfalls nicht nach 1521, das erhellt aus einer brieflichen Äußerung des Mykonius (Opp. VII, 177). Zur Erklärung ist vor allem die Lebenserfahrung des mit der Pestkrankheit beginnenden und dann immer ernster sich gestaltenden Zeitraumes, ferner aber auch später zu besprechender lutherischer Einfluß in Betracht zu ziehen.

abgesprochen[1]). Und in der Deutung des ἐφ᾽ ᾧ oder in quo Röm. 5, 12 im neutralen Sinne steht Zwingli ebenfalls auf den Schultern des Erasmus, während er hingegen das ἥμαρτον nicht so bestimmt wie dieser von der aktualen Sünde, sondern lieber noch von der allerdings ererbten und, wie er später dann doch betonte, auch verdammenden Sündenkrankheit deutete, wobei er sich freilich in die größten Schwierigkeiten verwickelte, indem er einerseits die Schuld leugnete, anderseits die Verdammlichkeit behauptete. Über die Gnade und das Zurücktreten, wenn nicht gänzliche Verschwinden des Verdienstes finden sich bei Erasmus ganz schöne und erbauliche Aussprüche, die Zwingli wenigstens in der früheren Zeit auch religiös befriedigen konnten. Den Scharf- und Tiefblick eines Luther freilich vermochten sie nicht zu blenden, denn schon 1517 schrieb er, die innerste Sinnesrichtung des Mannes durchschauend: Ich fürchte, daß er Christum und die Gnade Gottes nicht genug treibe, worin er viel unwissender ist als Faber Stapulensis, und ein Jahr früher noch sprach er sich brieflich Spalatin gegenüber sehr unbefriedigt über die oberflächliche Auffassung der Gesetzesgerechtigkeit und über die Auslegung von Röm. 5, 12 aus[2]). Luthers Urteil könnte freilich zu hart erscheinen, wenn man damit etwa den schönen, von Zwingli unterstrichenen Schluß des Schreibens an Volz zusammenhielte: Und wenn einer gethan, was er konnte, so gleiche er nicht dem Pharisäer im Gleichniß, sondern sage nach Christi Weisung und sage es von Herzen, sage es sich und nicht andern nur: Ich bin ein unnützer Knecht, denn ich habe

---

1) Erasm. Opp. IX, 903, Zwinglis Werke im Auszug I, 257 ff., Sigwart a. a. O., S. 95 ff. und meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre, Stud. und Krit. 1882, 2. Hft., S. 247 ff. In diesem Lehrstück tritt namentlich der Gegensatz gegen den Augustinismus zutage.

2) Luthers Äußerungen über Erasmus bei Köstlin, Luthers Leben I, 137, 284, 327. Theologie Luthers I, 178. Für den tiefliegenden Gegensatz hatten übrigens nur wenige ein Verständnis. Mykonius konnte deshalb (Opp. Zw. VII, 194) im Frühjahr 1522 an das Gerücht von einem keimenden Dissens zwischen Luther und Erasmus nicht glauben: quod ferme libris illorum adeo inter se convenit, ut Lutherus dicatur ausam omnium, quae hactenus fecit, ex Erasmi scriptis cepisse. Siehe Glareans Urteil Zw. Opp. VII, 263.

gethan, was ich zu thun schuldig war; oder wenn man die Stelle in einer späteren Schrift vergliche: Der Mensch ist in sich selbst fleischlich. Der Zugang zur Kirche ist der Glaube, ohne welchen die Taufe nichts nützt. Den Glauben giebt niemand sich selbst, er ist ein Geschenk Gottes, wodurch Gott denen, welchen er will, zuvorkommt und sie zu Christo zieht [1]). Es verdient hier auch hervorgehoben zu werden, daß Zwingli schon in Einsiedeln bei Erasmus in den Adnotationen zum Neuen Testament die richtige Auslegung des „Glaubens" in Hebr. 11 gefunden und sich dieselbe, die dort nur ganz nebenbei steht, mit Weglassung des übrigen Inhalts der Anmerkung in sein Manuskript notiert hat: Fides hic pro fiducia, qua inconcusse speramus. Freilich nahm diese Betrachtungsweise in der Folge in seinem religiösen Bewußtsein eine ganz andere Stelle ein, als sie in dem des Erasmus hatte, und so wurde der Glaube für ihn der religiöse Zentralbegriff, wie er es für den Humanisten keineswegs war.

Die vorhin angeführte Stelle über den Zugang zur Kirche hat auch durch das über die Taufe Bemerkte ihr Interesse. Sie weist dem Sakrament einen untergeordneten Platz an. Sehen wir zu, ob vielleicht überhaupt in der Sakramentslehre, die bei Zwingli eine so eigentümliche und verhängnisvolle Gestaltung erhielt, sich Berührungspunkte mit Erasmus nachweisen lassen. Die Frage wird zur bestimmten Erwartung, daß dem so sei, wenn man die schon von Jäger [2]) in der Rezension der Sigwartschen Schrift erwähnte, aber seither, so viel mir bekannt, wenig beachtete, briefliche Äußerung Melanchthons [3]) vernimmt: Cinglius mihi confessus est, se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena Domini, womit noch das ähnliche Urteil in einem früheren Brief aus dem Sommer 1529 zu vergleichen: in Erasmus' Schriften seien enthalten: semina multorum dogmatum und: tota illa tragödia περὶ

---

[1]) Schlottmann, Erasmus redivivus I, 340.

[2]) A. a. O., S. 708.

[3]) Brief vom 12. Oktober 1529, also kurz nach dem Marburger Gespräch an Aquila (Corp. Ref. IV, 970).

δεῖπνον κυριακοῦ ab ipso nata videri potest. Wir sind also in erster Linie nicht auf die Niederländer, an die man schon, zufolge einer Bemerkung in Zwinglis Schriften [1]), gedacht, sondern speziell auf Erasmus gewiesen. Schon den in den Taufstreitigkeiten konkrete Gestalt gewinnenden Zwinglischen Sakramentsbegriff finden wir bei Erasmus, der die in den asketischen Schriften des Hieronymus vorkommende Parallele mit dem sacramentum militare der Römer in seinen Scholien weiter ausführte. Hierher gehört auch die Stelle im ersten Abschnitt des Enchiridion: Nescis o Christiane, jam tum, cum vivifici lavacri mysteriis initiabaris, nomen dedisse te duci Christo, verbis conceptis in tam benigni Imperatoris jurasse sententiam, ejus sacramentis veluti donariis anthoratum? hierher ferner die ganz frappant an Zwingli erinnernde Ausführung in den Paraphrasen zu Röm. 4 über die Beschneidung „non quae justitiam conferret, sed quae symbolum quoddam ac nota foret apud homines, non apud Deum — non ut justitiae parens, quae jam contigerat, sed partim ut typus quidam verae circumcisionis, h. e. innocentiae secuturae in iis, qui crediturí essent, — partim ut signaculum quoddam ac pignus, quo certa esset Abrahae hujus promissi fides, non continuo praestandi in Isaac, qui Christum adumbrabat etc. — und ebenso das zu Röm. 6 Bemerkte, wo neben der ganz an Zwingli erinnernden Grundanschauung besonders auch das schwankende quid baptismus vel efficiat vel designet zu beachten ist. Und wenn man die ersten Ansätze zu Konfirmandenunterricht und Konfirmation schon in dem hat finden wollen, was Zwingli in der Auslegung der 18. Schlußrede (Opp. I, 239) über eine Reorganisation der Firmung sagt [2]), so kann man auch hier noch um einen Schritt weiter zurückgehen und die Vermutung aussprechen, Zwingli sei zu jenen Bemerkungen eben-

---

[1]) Sigwart a. a. O., S. 209 unter Berufung auf Zw. Opp. III, 553, womit indessen II 2, 62 zu vergleichen.

[2]) C. Pestalozzi, Die Konfirmation, in den Verhandlungen der Züricher asketischen Gesellschaft 1882, S. 54 ff.

falls durch Erasmus angeregt worden, der in der Epistola praeposita paraphrasi in Matthaeum ganz ähnliche Gedanken äußert, nur in noch modernerem Sinne, indem er nicht nur Unterricht der herangewachsenen, getauften Jugend, sondern auch Anfrage an dieselbe empfiehlt, ob sie das durch Stellvertreter einst für sie Versprochene ratifizieren wolle, und im Weigerungsfall von Strafmaßregeln abrät, was allerdings der Sorbonne dann auch Veranlassung gab, Protest zu erheben [1]. — Was nun das Abendmahl betrifft, so läßt sich schon darum, weil dem Erasmus vorgeworfen wurde, er habe die gleiche Anschauung davon wie Karlstadt und sein Anhang, vermuten, daß an der Anklage etwas war. Wirklich findet sich auch im Enchiridion im 5. Kanon die bezeichnende Stelle, die wenigstens zeigt, worauf Erasmus den Hauptaccent legte: Christus contempsit et carnis suae manducationem et sanguinis potum, nisi et spiritaliter edatur atque bibatur. — Tu forte quotidie sacrificas et tibi vivis neque ad te pertinent incommoda proximi tui. Adhuc in carne es sacramenti. Verum si sacrificans das operam, id esse, quod illa sumptio significat, puta: idem spiritus cum spiritu Christi, idem corpus cum corpore Christi, vivum membrum ecclesiae — ita demum magno fructu sacrificas, nempe quia spiritaliter [2]. Auch die Bemerkungen des Erasmus zu 1 Kor. 10 und 11 in den Paraphrasen wurden beanstandet, als hätte er hier Brot und Wein zu bloßen Symbolen gemacht. Es ist dies nicht richtig, die reale Präsenz von Leib und Blut Christi wird nicht geleugnet [3], ebenso wenig aber hervorgehoben. Das Abendmahl wird wesentlich als Erinnerungs-, Bundes- und Gemeinschaftsfeier gewürdigt. Wir haben also in der That hier die rudimenta der Zwinglischen

---

[1]) Erasm. Opp. IX, 819.

[2]) Leo Judae hat später in einer pseudonymen Schrift diese und andere Stellen dem Erasmus vorgehalten. Heß, Erasm. II, 272 ff. Sie sind, wie sich unten noch zeigen wird, ganz augustinisch, besonders auch das sacrificare im geist. Sinn.

[3]) In den Paraphrasen zu Matthäus warnte Erasmus nur vor Grübeleien darüber, wie der Leib Christi im Nachtmahl sei.

Lehre [1]). „Christus hat gewollt, daß dies Mahl das Gedächtnis seines Todes und das Symbol eines ewigen Bundes sein soll", so lesen wir zu 1 Kor. 11, und bei 1 Kor. 10 noch bezeichnender: Nonne poculum illud sacrum, quod nos in memoriam mortis Christi cum actione gratiarum sumimus et consecramus, consortium arguit, quod pariter sanguine Christi sumus redempti? Rursus sacer ille panis, quem exemplo jussuque Christi partimur inter nos, arguit foedus ac societatem summam inter nos velut iisdem sacramentis initiatos? Panis ex innumeris granis sic conflatus est, ut discerni non possint. Corpus sic ex diversis membris constat, ut inter omnia sit societas inseparabilis etc. [2])

Fast in allen Lehrpunkten begegnen wir somit bei Erasmus den Ansätzen und Keimen protestantischer Anschauung. Besonders freimütig lauten manche Aussprüche über Kirche und Hierarchie. Die Kirche ist das Christenvolk, heißt's in der Sprichwörtersammlung, die Geistlichen bis hinauf zu den Kirchenfürsten sind Diener [3]). Um so mehr mußte es Zwingli befremden, daß Erasmus im Neuen Testament (Fol. 318) anläßlich des Apostelkonzils (Apg. 15) die Mitwirkung der Gemeinde bei jenem Beschluß zu ignorieren schien und denselben als allein durch die Autorität des Petrus und Jakobus zustande gekommen darstellte, daher seine Randglosse zu der Stelle: totiusque ecclesiae autoritate dicendum esse non vidisti doctissime Erasme. In Matth. 16 wird von letzterem sogar nach dem Vorgang des Origenes der „Fels" auf die gläubigen Christen, die Petrus ähnlichen, oder genauer auf

---

[1]) Die Ausgabe der Paraphrasen zu den Korintherbriefen, die Zwingli besaß, ist vom Jahr 1518.

[2]) Es wird sich unten noch zeigen, daß die ursprüngliche Quelle dieser Anschauung wohl für beide, für Erasmus und für Zwingli, bei Augustin zu suchen ist.

[3]) Zu Joh. 20, 23 bemerkt Erasmus: Wer sich wegen der Schlüsselgewalt eine Tyrannis anmaße, bedenke nicht das vorausgehende: Friede sei mit euch: Toti turgemus mundano spiritu et tamen placemus nobis autoritate commissa remittendi aut retinendi peccata (Adnot. im N. T.).

die solida ista Christi professio gedeutet und in den Adnotationen selbst die freimütige Bemerkung nicht unterdrückt: Proinde miror, esse, qui hunc locum detorqueant ad Romanum pontificem. Verum sunt, quibus nihil satis est, nisi quod sit immodicum, und in Joh. 21 ist das: „Weide meine Schafe!“ als Auftrag an jedweden episcopus gefaßt. Welche Bedeutung diese von Erasmus gegebenen Aufklärungen als Grundlage für eine unbefangene historische Auffassung für Luther gewannen, hat Schlottmann a. a. O., S. 204 gezeigt. Die Frucht der dadurch bestimmten Studien war seine Stellungnahme bei der Leipziger Disputation. Ebenso wenig können sie auf Zwingli ihres Eindrucks verfehlt haben. Über seine Stellung zum Papsttum (verglichen mit derjenigen Luthers) s. meine Festschrift S. 139. An der weltlichen Herrschaft des Papstes wird als an etwas Überflüssigem schon von Erasmus gerüttelt, seine geistliche Oberhoheit aber nicht angetastet, auch nicht in der früher Zwingli zugeschriebenen, anonymen Schrift aus dem Jahr 1520: Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati. (Über die Autorschaft des Erasmus siehe „Zwingli und Erasmus“, S. 32.)

Gleichwohl hat Erasmus unstreitig viel dazu beigetragen, daß das Ansehen des römischen Bischofs und seine Machtstellung je mehr und mehr unterwühlt wurde. Wenn er trotzdem immer wieder um seine Gunst buhlte, und wenn er überhaupt, so wenig er's über sich brachte, seinem Hang, überall Kritik zu üben und durch Verbreitung neuer Ideen zum Widerspruch zu reizen, Einhalt zu thun, dennoch hinterher nicht müde wurde, zu versichern, er unterwerfe sich rückhaltlos dem Urteil der Kirche, wenn infolge dessen die schriftstellerische Thätigkeit des Erasmus ein trauriges Schauspiel von Schwankungen und Schwenkungen, Schlangenwindungen, Zweideutigkeiten, Halbheiten, Retraktationen und Charakterlosigkeiten aller Art darbietet, so legt sich eben dabei als innerstes Motiv seines Denkens und Handelns starke Empfindlichkeit für die Ehre bei den Menschen und feige Sorge für zeitliche Ruhe, Annehmlichkeit und Bequemlichkeit bloß — Charakterfehler, die allerdings trotz der hervorragendsten geistigen Begabung und

eines eminenten kritischen Scharfblicks verhängnisvoll genug waren, um eine reformatorische Wirksamkeit bei ihrem Inhaber unmöglich zu machen.

Dessen ungeachtet leistete Erasmus der Reformation die wichtigsten Handlangerdienste in seinen biblischen Arbeiten, und nicht nur das: er erwarb sich um die religiöse Aufklärung ein großes Verdienst; seine Schriften sind voll von anregenden, befruchtenden Ideen, die bei Männern von Charakter und Überzeugungstreue fortarbeiteten und zu reformatorischen Thaten ausreiften. Und wenn die Angeregten auch über Erasmus und überhaupt über die humanistische Richtung hinaus zu größerer Vertiefung ihres evangelisch-christlichen Bewußtseins vorwärtsschritten, so blieb ihnen doch zeitlebens als Erbe jener Vorschule eine Weite des Blicks, eine allgemeine Bildung auf klassischer Grundlage, eine weltbürgerliche Lebensweisheit und ein offener Sinn für jegliche Wahrheit, eine Weitherzigkeit und Toleranz, wie man sie bei anderen, die nicht durch jene Vorschule gegangen, weniger antrifft. — Es dürfte hier noch der Ort sein, zu zeigen, wie auch die Empfänglichkeit unseres Zwingli für Wahrheitselemente und Tugendleistungen außerhalb der Sphäre der positiv-biblischen Offenbarung aus der Schule des Erasmus stammt. Im Enchiridion liest man: Christi esse puta, quidquid usquam veri offenderis. Ebendaselbst wird dem Plato göttliche Eingebung zugeschrieben [1]). Unter allen Philosophen sollen die Platoniker die besten sein und mit dem Evangelium am meisten Verwandtschaft haben. Hierin stehen mit ihnen auf einer Linie die Poeten, denn bei beiden sei neben dem simplex sensus der mysteriöse wohl zu beachten. Homerica et Vergiliana poesis tota allegorica. Wer hierfür Verständnis habe, könne aus heidnischen Mythen und Gedichten so viel lernen als aus der Bibel; wem dies geistliche Verständnis abgehe, für den komme es ungefähr auf dasselbe hinaus, ob er Livius oder die Geschichtsbücher des Alten Testamentes lese. Er habe von diesen letzteren doch

[1]) Vgl. Zwingli de providentia Opp. IV, 93, und die schöne Zusammenstellung der von Zwingli wegen ihrer Wahrheits- und Offenbarungselemente hochgeschätzten Klassiker bei Schuler a. a. O., S. 26 ff.

nichts anderes als die Schale. Daß bei den neueren Theologen sowenig Verständnis für die allegorische Auslegung vorhanden sei, rühre daher, daß sie, mit dem einen Aristoteles zufrieden, die Platoniker und Pythagoräer vernachlässigen. — Man hat sich schon oft daran gestoßen, daß Zwingli in seiner Expositio religionis Christianae unter den edlen Heiden, von denen man hoffen dürfe, daß sie selig geworden, auch den mythischen Herkules nnd Theseus nennt. Es dürften aber diese Figuren nach der durch Erasmus eingeführten Behandlung der Mythen nicht in ihrer rohen Natürlichkeit, sondern als Idealgestalten aufzufassen sein; vgl. die Stelle im Enchiridion: Si Herculis labores admonent, honestis studiis et industria infatigata parari coelum, nonne hoc discis in fabula, quod praecipiunt philosophi et theologi vitae magistri? Einer solchen Verwertung der Mythologie liegt freilich als notwendige Voraussetzung die Annahme einer Uroffenbarung zugrunde, die, ähnlich wie die alttestamentliche, die Mysterien der wahren Religion in allegorischer Verkleidung zum Ausdruck gebracht. Ein beliebtes Beispiel für das in der Urzeit neben Moses noch vorhandene und auch von diesem keineswegs verachtete Offenbarungslicht ist Jethro 2 Mos. 18, wozu Zwingli Opp. V, 265 zu vergleichen.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

2.

Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam.

Von

Prof. D. Aug. Dorner.

Es ist eine Erscheinung, die wohl eingehenderes Studium verdient, daß in dem späteren Mittelalter die transcendente, dem jenseitigen Leben zugewandte Richtung, welche das Weltliche gegenüber

dem Geistlichen verachtete, daß die Lebensanschauung, welche in dem mönchischen Ideal gipfelt, selbst bei den Lehrern der Kirche, so sehr dieses Ideal anerkannt wird, doch nicht mehr die Alleinherrschaft behauptet. Wir haben hier das interessante Schauspiel, daß während das Gemüt von jenen Idealen noch festgehalten ist, doch die Erkenntnis über dieselben hinausstrebt. Der der mittelalterlichen Anschauung zugrunde liegende Dualismus im Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen, des Weltlichen und Geistlichen, konnte nur so lange einigermaßen verborgen bleiben, als die Selbständigkeit des Individuums von der kirchlichen Gemeinschaft absorbiert wurde, als die kirchliche Wissenschaft nnd die kirchliche Sittlichkeit in ihrer dominierenden Stellung sich behaupten konnte, als unbedingt anerkannt wurde, daß alle Interessen des Menschen den kirchlichen schlechthin unterzuordnen seien. Sobald dagegen das Bewußtsein rege wurde, daß die weltlichen Wissenschaften, daß die weltliche Sittlichkeit eine, wenn auch noch so geringe Selbständigkeit gegenüber der kirchlichen behaupten könne, so trat der Dualismus klar zutage, führte zu einer zwiespältigen Weltanschauung in der Lehre von der doppelten Wahrheit, und gerade durch diesen Zwiespalt erwies sich die Notwendigkeit, die Fundamente der Weltanschauung und Sittlichkeit aufs neue zu prüfen. In diesem Sinne, glaube ich, ist es wohl berechtigt zu sagen, daß die Männer, welche diesen Zwiespalt zum Bewußtsein brachten, die Reformation vorbereiteten. Sie geben ihr aber nicht bloß sozusagen einen negativen Unterbau, sondern, indem sie eben die Selbständigkeit der sittlichen Freiheit, der weltlichen Wissenschaft, der weltlichen Sittlichkeit, wenn auch zum Teil nur in beschränkter Weise und nicht ohne am alten ererbten Ideal zugleich haften zu bleiben, geltend machten, haben sie auch eine der wichtigsten Positionen der Reformation zugleich positiv vorbereitet.

Ich finde, daß in dieser Beziehung der Orden der Franziskaner in hervorragenden Mitgliedern eine bedeutende Thätigkeit ausgeübt hat. Schon Duns Scotus, wie ich in meinem Artikel in der Herzogschen Realencyklopädie [1]) zu zeigen gesucht habe, hat eine

1) Vgl. Aufl. 2.

neue Bahn gegenüber Thomas eingeschlagen, so sehr es durch seine Verehrung der unbefleckten Empfängnis Mariä, und seine mönchische Askese, die sich bis zu Ekstasen steigerte, endlich auch durch seine streng kirchliche Sittenlehre, welche dem mönchischen Ideal huldigt, ausgeschlossen zu sein scheint. Es tritt indes bei ihm das Streben deutlich zutage, den weltlichen Wissenschaften eine selbständige Stellung zu geben, und spricht sich z. B. in dem Satze aus, daß die mathematischen Gesetze, per impossibile vorausgesetzt, daß kein Gott wäre, ihre Geltung doch behalten müßten, wie er denn auch in der Erfahrung und den allgemeinen Begriffen die Fundamente für eine selbständige weltliche Wissenschaft anerkannte [1]). Wenn er ferner zu dem Satze kommt, daß für die Philosophie ein Satz gelten könne, der für die Theologie nicht wahr sei, so zeigt sich doch darin neben Anderem auch das, daß er der Philosophie die Selbständigkeit gönnte, solche Sätze aussprechen zu können. Indem er ferner die Selbständigkeit des Willens betont, auf das einzelne, vor allem den Einzelwillen ein großes Gewicht legt, die Selbständigkeit der Mittelursachen in der Welt gegenüber der göttlichen Aktion hervorhebt und Gott und Welt so unterscheidet, daß er auch der Welt eine größere Freiheit der Entwickelung zuerkennt als Thomas (wie er auch Gott vor allem als sich selbst behauptendes Subjekt auffassen will), bahnt er auch für die Ethik eine neue Richtung an. Denn, wenn auch insbesondere diese Hervorhebung des Einzelwillens zu einsamer mönchischer Beschaulichkeit führen konnte, so lagen in derselben doch zugleich Tendenzen verborgen, welche die Abhängigkeit des Einzelnen von der Autorität der Kirche lockern konnten, mochte Duns immerhin zunächst die Freiheit als Freiheit zum Gehorsam gegen die Kirche verwenden und das Prinzip, das in seiner Betonung der Selbständigkeit des Einzelwillens liegt, noch nicht durchführen. Nimmt man die ganze Tendenz seines Denkens zusammen, so war es sehr natürlich, daß ihm Männer folgten, welche dies Prinzip entschiedener durchführten und gleichmäßig auf Teile des sittlichen wie des intellektuellen Gebietes anwandten.

Zu diesen gehört vor allem sein Schüler und Ordensgenosse

[1]) Vgl. a. a. O., S. 737 f. 739.

Wilhelm Occam. Denn einerseits begünstigte dieser die Selbständigkeit weltlicher Wissenschaft durch den Satz des Scotus, daß in der Philosophie wahr sein könne, was in der Theologie falsch, suchte natürliche und theologische Wissenschaft zu trennen und fand erstere wesentlich in der Logik, Sprachwissenschaft[1]) und Jurisprudenz, wenn er natürlich auch der Autorität der Theologie den Vorzug geben zu müssen meinte, ohne freilich die Erkennbarkeit ihrer Objekte zu behaupten, steigerte die Vorliebe des Scotus für das einzelne zum Nominalismus, kam eben damit aber auch dazu, als das Sicherste der Erkenntnis die Erfahrungen der inneren Zustände der Seele anzuerkennen[2]), und anderseits inbezug auf das sittliche Gebiet kämpfte er für die Selbständigkeit des Staates neben der Kirche[3]) und ging überall auch hier auf die Einzelwillen zurück. In all diesem aber thut sich ein gemeinsamer Zug kund, der der Alleinherrschaft der Theologie und Kirche entgegentritt, der das Natürlich-Sittliche wenigstens in einzelnen Gebieten besser würdigt und zur Anerkennung zu bringen sucht[4]). Wir sehen gerade bei Occam die höchst charakteristische Verbindung seiner Gedanken, daß er einerseits strenger mönchischer Beschaulichkeit des Einzelnen, wie sich zeigen wird, das Wort redet und anderseits doch im Leben der Kirche und des Staates auf die einzelnen als die Begründer der Gemeinschaft zurückgeht. Beides weist, wenn auch in verschiedener Richtung, auf die Betonung des einzelnen hin; dies ist der in Beidem hervortretende gemeinsame Gedanke.

Uns kommt es hier darauf an, zu zeigen, in welcher Weise Occam in dem Kampf zwischen Kaiser und Papst das Verhältnis von Staat und Kirche bestimmt, wie er an diesem Punkte die Tendenz zur Verselbständigung der weltlichen Sphäre des Staates zu wahren

---

[1]) Vgl. Opus nonaginta dierum c. 6, wo er dem Papst Vernachlässigung der Philologie vorwirft.

[2]) Vgl. hierüber Ritter, Geschichte der Philosophie, 8. Tl., S. 597. 683.

[3]) Vgl. Ritter a. a. O., S. 687. 575.

[4]) Vgl. z. B. die Äußerung, man könne nicht sagen, daß alles, was außer der Kirche geschehe, „aedificant ad gehennam". Die Ungläubigen sündigen nicht in omni actu mortaliter. Hierin ist ein Ansatz zur justitia civilis. Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 27.

sucht und so einem neuen sittlichen Ideal vorarbeitet. Occam ist nicht der einzige in seiner Zeit, der in dem Kampf aufseiten des Kaisers steht. Vor allem sind es Männer wie Marsilius von Padua und Johann von Janduno, die Verfasser des Defensor Pacis, ersterer ferner in seiner Schrift De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus [1]) und im Tractatus de translatione imperii; Johannes von Janduno hat ebenfalls über die potestas ecclesiastica geschrieben. Die ihm zugeschriebene Schrift: informatio de nullitate processuum Papae Joh. XXII contra Ludovicum imperatorem schreibt Goldastus dem Franziskaner Henricus de Chalhem (von Thalheim) zu [2]), dem Cancellarius Ludwig des Bayern. Auch der Franziskaner Bonagratia hat aufseiten des Kaisers lebhaft mitgewirkt. Des Franziskaner Ordensgenerals Michael von Caesena, der ebenfalls aufseiten des Kaisers stand, drei Traktate gegen die Irrtümer Johann XXII. beziehen sich mehr auf den Streit der Franziskaner über das Eigentum, den er im Sinne strengster Enthaltsamkeit von Eigentum führte [3]). Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen. Unter den Deutschen war es besonders Lupold von Bebenburg, der mit seinem tractatus de juribus regni et imperii sich aufseiten des Kaisers stellte [4]).

Von den Schriften von Occam kommen für unsere Frage folgende in Betracht. Die disputatio super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa, noch zur Zeit

---

[1]) Die sich auf die Ehe des Sohnes des Kaisers, Ludwig von Brandenburg und der Margareta von Kärnten und Tirol bezieht, wie die unten zu erwähnende Schrift von Occam über denselben Gegenstand. Sie wurde dem Marsilius von Riezler abgesprochen (Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiern, S. 234 f.), ist aber von ihm später als echt anerkannt. Vgl. Müller, Die Kämpfe Ludwig des Baiern II, 160, Anm. 4.

[2]) Vgl. Goldastus Monarchia. Tom. I. Dissertatio de Auctoribus.

[3]) Über Michael von Caesena vgl. übrigens noch Preger, Der kirchenpolitische Kampf ꝛc. Abhandlungen der bayer. Akademie histor. Klasse. 14. Bd. S. 10 f. 63 f.

[4]) Vgl. über die damalige Litteratur die ausführliche Arbeit von Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern.

Bonifac VIII. geschrieben in der Form eines Dialogs zwischen einem Clericus und miles; sie scheint indes Fragment zu sein [1]). Ferner werden die Octo Quaestiones super potestate ac dignitate papali Occam zugeschrieben [2]); sie stammen ungefähr aus dem

---

[1]) Goldastus. Tom. I, p. 13 sq. Riezler a. a. O., S. 145, erkennt die Echtheit dieser Schrift nicht an. Seine Gründe sind im wesentlichen die Form und der Ton des Dialogs. Der Inhalt macht auch ihm kein Bedenken. Allein daß einem Laien die Vertretung des Rechts in den Mund gelegt wird, ist doch kein Grund gegen die Echtheit, da Occam auch später oft genug dem Clerus als solchem gegenüber die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen betont und das Recht der Laien hervorhebt, selbst einen häretischen Papst anzugreifen. Die französisch-nationale Gesinnung ließe sich wohl erklären daraus, daß Occam Mitglied der Pariser Universität ist. Seine Auffassung des Kaisertums kann später sich geändert haben, und es ist nicht zu übersehen, daß Occam auch später die Rechte der Könige durch den Kaiser nicht verletzt wissen will, s. u. Die vielen Ausführungen aus dem Gerichtsleben können ebensalls kein genügender Grund gegen die Echtheit sein, da Occam es auch sonst liebt, sich in juristischen Finessen zu ergehen und seinem Staatsbegriff nach, der das Recht zum Mittelpunkt hat, hierauf von selbst kommen muß. Wenn Riezler die Stelle citiert, welche dem miles in den Mund gelegt ist: „Wenn meine Frau eine Erbschaft gemacht hat, und ich gehe nach Paris, um sie zu erheben 2c." um hieraus zu schließen, der Verfasser „lebe nicht in Paris", so geht das doch zu weit; er könnte gerade so gut schließen, der Verfasser sei verheiratet. Dazu kommt aber, daß ich wenigstens bei Goldast P. 15 lese: ego vado Parisius pro quadam haereditato etc. Wenn der entschiedene Ton der Schrift Bedenken erwecken könnte, während Occam sich sonst eine Hinterthür „casualiter" nicht selten offen hält, so fehlt doch auch das nicht völlig, da er doch auch hier zugiebt: „quamquam possint aliqua temporalia per ipsos pontifices dispensari", p. 14. Daß in dieser Schrift sich der Schulgelehrte so wenig zeigt, was in den anderen Schriften Occams der Fall ist, dürfte das gewichtigste Bedenken sein. Allein das Compendium errorum Johannis XXII. hat wenigstens was die Entschiedenheit der Opposition angeht einen verwandten Charakter, und seine Arbeit über die jurisdictio des Kaisers in Ehesachen, die Riezler als echt anerkennt (a. a. O., S. 254 f.), ist ebenso „frei von scholastischer Schwerfälligkeit und entschieden im Tone". Ich vermag daher nicht von der Unechtheit des Traktates mich zu überzeugen, den Stoeckl, Schwab, Lechler, Friedberg als echt anerkennen. Wenn übrigens Riezler Peter Dubois für den Verfasser hält, so sind in dessen Schrift de recuperatione terrae Sanctae allerdings verwandte Gedanken. Nur tritt in dieser Schrift Frankreich noch ganz anders in den Vordergrund als in unserm Dialog.

[2]) Goldastus Tom. II, p. 374 sq. Das Werk wird auch unter dem

Jahre 1339. Nicht nur ist der Tod Johann XXII. vorausgesetzt, sondern es wird auch gegen Lupold von Bebenburg polemisiert [1]). Sodann das Compendium errorum Papae Johannis XXII. [2]) auch nach dem Tode des Papstes geschrieben [3]). Das umfassendste Werk, das hier in Betracht kommt, ist sein Dialogus de Potestate Papali et imperiali [4]), der übrigens auch nicht vollständig erhalten ist, da nach dem Plane, welchen er für den dritten Teil aufstellt [5]), die konkrete Anwendung der Grundsätze auf die Verhältnisse der Zeit, besonders den Streit Ludwig des Bayern mit dem Papsttum fehlt [6]). Stückweise ist dieser Mangel durch das opus nonaginta dierum [7]) ergänzt, obgleich dasselbe seinem größten Teil nach sich auf den Minoritenstreit bezieht und den Michael von Caesena verteidigt. Endlich ist noch ein kleiner Traktat von Occam erhalten: De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus [8]), der aus dem Jahr 1342 stammen soll.

Im allgemeinen müssen wir die Bemerkung vorausschicken, daß es bei der Art von Occam, welche in seinen Hauptwerken hervortritt, die

---

Titel: Tractatus de potestate ecclesiastica citiert, vgl. die Einleitung bei Goldast. Tom. I.

1) Vgl. Riezler a. a. O., S. 250.

2) Goldastus Tom. II, p. 957 sq.

3) Vgl. c. 8.

4) Goldastus Tom. II, p. 396 sq.

5) Vgl. a. a. O., S. 771.

6) Was die Abfassungszeit angeht, so giebt Goldastus zwar das Jahr 1328 an, Tom. II, p. 392. Allein da Occam in dem Plan des dritten Teiles Benedikt XII. erwähnt, S. 771, muß offenbar die Schrift später abgefaßt sein (nach 1334 und vor 1342, dem Tode Benedikts). Nach Müller ist die Abfassung erst nach 1338, nicht früher anzusetzen. Vgl. der Kampf Ludwig des Bayern II, 88.

7) Goldastus Tom. II, p. 993. Riezler hält diese Schrift für die erste Occams, S. 242 f. Sie ist nach dem Schluß II, S. 1236 bei Lebzeiten Johanns verfaßt, aber dem Dialog einverleibt. Vgl. Goldastus II, p. 771.

8) Goldastus Tom. I, p. 21. Vgl. Müller a. a. O. II, 161. Riezler a. a. O., S. 254 f. Außer den genannten Schriften ist noch ein ungedruckter Traktat Occams zu erwähnen, der gegen Benedikt XII. gerichtet ist, vgl. Müller a. a. O. II, 88, und ein anderer wohl erst nach Ludwigs Tode „über die Wahl Karl IV". Müller a. a. O. II, 251.

verschiedenen Ansichten ohne eine eigene Entscheidung nebeneinanderzustellen oft schwer ist, seine eigene Ansicht herauszufinden. Jedoch wird man gewöhnlich bemerken, auf welcher Seite seine Sympathie liegt; auch bemüht er sich sehr oft, die ihm zusagende Ansicht ausführlich darzulegen, zu begründen, gegen Einwände zu verteidigen, während er die entgegengesetzte kürzer abfertigt. Öfter tritt auch selbst in den am meisten scholastisch gehaltenen Schriften das Gefühl des Schriftstellers an den Tag, und man merkt daran, wie er sich zu der vorgetragenen Ansicht verhält. Dazu kommt aber, daß seine ganze Stellung am Hofe des Kaisers seine Denkweise verbürgt, nicht minder unzweideutige Schriften wie das opus nonaginta dierum, Compendium errorum etc., De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus (auch die Schrift Dialogus inter militem et Clericum).

Der Gang unserer Untersuchung soll der sein, daß wir zuerst seinen Staatsbegriff, dann seinen Kirchenbegriff, soweit er hier in Betracht kommt, erörtern, ferner das Verhältnis beider zu einander nach seiner Auffassung zu bestimmen suchen und endlich damit abschließen, die leitenden Prinzipien seiner Ansichten herauszukehren und ihre Bedeutung für die Folgezeit zu würdigen [1]).

I. Occams Staatsbegriff.

Wir reden hier zuerst von der Selbständigkeit des Staates. Die Selbständigkeit des Staates zeigt sich für Occam im Recht, die Begründung des Rechts in der Vernunft; endlich ist noch von

---

[1]) Es sei bemerkt, daß Occam seine ausführlichen Schriften gegen das Papsttum erst am Hofe Ludwigs des Bayern geschrieben hat. Richtig ist es aber doch wohl nicht, wenn man darum annimmt, er habe die unten dargelegten Ansichten erst zu dieser Zeit gehabt, selbst wenn der Dialogus inter militem et clericum unecht sein sollte, was mir nicht von Riezler erwiesen zu sein scheint. Denn Clemens VI., der doch wohl in dieser Hinsicht Glauben verdient, hat darauf hingewiesen, daß Occam auf die Ansichten des Marsilius von Padua besonderen Einfluß ausgeübt habe. Das scheint Müller nicht genug zu beachten, da seine Darstellung eher den Schein erweckt, als sei Occam dem Marsilius gefolgt, a. a. O. I, 215. — Vgl. Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste. S. 85. 241.

der Ausdehnung des Rechts zu reden. Sodann betrachten wir das sittliche Ideal, das nicht zu dem bisherigen stimmt, da dieses den Staat eigentlich überflüssig machen müßte.

Es ist bemerkenswert, daß Occam dem Staate kaum eine erziehliche Aufgabe zuweist, wie es Thomas noch gethan hatte, der aber dafür dann auch den Staat der Kirche unterordnete, welche allein die Erziehung vollenden kann [1]). So bleibt die andere Seite des Staatsbegriffs von Thomas Occam im wesentlichen übrig, die Sorge für das Recht und die temporalia, d. h. die zeitliche Wohlfahrt; der Staat hätte es hiernach mehr mit leiblichen als mit geistigen Gütern zu thun. Er hat die Aufgabe, das Eigentum gegen willkürliche Eingriffe zu schützen, hat den äußeren Frieden aufrecht zu erhalten und für das bonum commune auf diese Weise Sorge zu tragen. In den Mittelpunkt der Betrachtung aber tritt bei Occam dies, daß der Staat das Recht [2]) inbezug auf die temporalia zu verwalten hat, besonders auch durch coërcere malos [3]), also durch Strafrecht mit vis coactiva verbunden, und er hat ein sehr deutliches Bewußtsein davon, daß, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, der Staat seine volle Souveränität haben müsse, daß lediglich Verwirrung und Krieg entstehen müsse, wenn die geistliche Macht sich in die staatlichen Aufgaben eindrängen wollte. Occam spricht das so aus: das Urteil über Gerechtes und Ungerechtes stehe dem zu, der Gesetze zu geben habe. Denn der allein könne nach diesen Gesetzen urteilen, die Gesetze exponere custodire gravare mollire [4]). Wollte sich da ein Fremder einmischen, so würde Rechtlosigkeit entstehen; das hieße

1) Die Staatslehre des Thomas von Aquin ist im Auszuge aus den Quellen dargestellt worden von Baumann, die Staatslehre des Thomas von Aquino. Zwar spricht auch Occam an einzelnen Stellen davon, daß der Staat die Aufgabe habe, für die Jugend zu sorgen, z. B. Octo Quaest. Qu. II, c. 6. De jurisdictione imp. Goldastus I, p. 23. — Allein das tritt doch sehr bedeutend zurück und wird nicht weiter verfolgt; wird auch an der letzten Stelle nur als Aufgabe eines gläubigen Kaisers hypothetisch hingestellt.

2) Vgl. Octo Quaest. Qu. III, c. 6.

3) Vgl. Dialogus P. III, Tr. II, L. I, c. 1.

4) Vgl. inbezug auf den Staatsbegriff auch die kleine erwähnte Schrift gegen Bonifac VIII.: Dialogus inter Clericum et militem etc.

justitiam dilacerare in terra. Besonders aber zeigt sich, wie er auf die Souveränität des Staates in dem Sinne Gewicht legt, daß der Staat keine fremde Einmischung dulden könne, daran, daß er oft [1]) bemerkt, es würden ja die Könige und alle Bürger Sklaven sein, wenn ihr Recht ihnen nicht selbständig und von der geistlichen Macht unabhängig garantiert sein würde. Er läßt den Bestand des Staates und seines Rechtes durchaus nicht vom Glauben abhängig sein; vielmehr bestand das römische Reich schon vor dem Glauben, und ausdrücklich bemerkt er mehr als einmal, daß das Recht über einen Staat zu herrschen, nicht vom Glauben könne abhängig gemacht werden. Vielmehr kann auch ein Kaiser möglicherweise ungläubig sein, was vor Konstantin die Regel war; und doch haben die Christen ihm Folge geleistet [2]). Das Recht des Staates ruht also keineswegs auf der christlichen Offenbarung. Er giebt seiner Ansicht von dieser Selbständigkeit die höchste Form, wenn er vielfach darauf hinweist, daß die Obrigkeit nicht vom Papst sondern von Gott stamme, freilich mit der Einschränkung, die aber in letzter Instanz auch dem Papsttum gilt, daß ihre Vollmacht vom Volke übertragen sei, wovon unten noch näher zu reden ist.

Wenn so darin, daß der Staat der Vertreter des weltlichen Rechts ist, seine Selbständigkeit begründet ist, so fragt sich **zweitens**, worauf er denn das Recht selbst in letzter Hinsicht gründe. Hier geht Occam auf die alte Einteilung in das jus naturale, das jus gentium und das positive Recht der leges civiles zurück und erkennt an, daß alle

---

[1]) Vgl. z. B. Dialogus P. III, Tr. I, L. I, c. 12. 13; Tr. II, L. I, c. 23, die Meinung, daß der Papst unbedingte Macht habe, nennt er häretisch. De jurisdictione imp. in causis matr. Dial. III, II, I, c. 25.

[2]) Vgl. Octo Quaestiones Quaest. I, c. 10. Ebenso bemerkt er c. 11, daß die Rechte und Freiheiten Gläubiger wie **Ungläubiger** zu schützen seien. Das Gericht des Kaisers in temporalibus kann nicht dadurch aufgehoben werden, daß er Häretiker ist, c. 17. Er sagt, es sei häretisch, zu behaupten, ein wahres imperium komme nur vom Papst. Dialogus P. III, Tr. II, L. I, c. 25 vera jurisdictio temporalis, vera potestas gladii materialis kann auch bei Ungläubigen sein. Der Mißbrauch hebe nicht sofort das Recht auf. Pilatus hatte legitima potestas, wenn er sie auch nicht legitime brauchte, Julianus Apostata war ein wahrer Kaiser.

drei Formen des Rechtes unabhängig von der kirchlichen Gewalt seien, daß die jurisdictio nach ihnen völlig dem Staate zukomme [1]). Indem er mit allem Nachdruck darauf besteht, daß die temporalia Sache des Staates seien, bestimmt er die temporalia [2]) näher dahin, daß sie das umfassen, was in solis naturalibus ohne Offenbarung bestimmt werden kann nach natürlichem und positiv menschlichem Gesetze. Das natürliche Recht ruht zwar nach ihm in letzter Instanz auf Gottes Willen; aber es wird abgeleitet aus der menschlichen Vernunft. Er unterscheidet ein dreifaches natürliches Recht, zunächst ein solches, das mit der Vernunft schlechthin zusammenstimmt, z. B. nicht Ehebrechen, dann ein solches, das nur auf einen idealen Zustand der Menschen Anwendung finden könnte, z. B. die Gütergemeinschaft, endlich ein solches, das unter gegebenen Umständen vernunftgemäß erschlossen werden kann. Zu der dritten Form gehört z. B. das Recht der Verteidigung, wenn man angegriffen ist, oder das Recht auf Eigentum, wenn einmal Eigentum da ist [3]). Offenbar aber ist seine Meinung, daß auch das jus gentium auf dem jus naturale ruhe. Denn wenn es auch ein positives jus gentium giebt, so ruht das nach ihm ebenfalls darauf, daß die universitas mortalium von Natur das Recht hat, ihre gemeinsamen Angelegenheiten gemeinsam rechtlich zu ordnen. Ebenso ruht das Recht, positive Gesetze zu geben, im einzelnen Staate auf dem natürlichen Rechte. Es ist natürliches Recht, daß an dem, was alle angeht, alle sich beteiligen; sie können aber dieses Recht auch auf bestimmte Personen übertragen. Nach natürlichem Rechte haben also alle an der Gesetzgebung teil, weil sie das Wohl aller betrifft, können aber ebenso nach natürlichem Rechte Einen zu ihrem Gesetzgeber machen, der dann Gesetze zu schaffen hat, welche nicht die unveräußerlichen natürlichen Rechte und Freiheiten verletzen dürfen. Auch der Inhalt positiver Gesetzgebung ruht auf dem allgemeinen naturrechtlichen Grundsatze, daß nur das, was dem bonum commune dien-

[1]) Vgl. de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. Goldastus Tom. I, p. 23 sq. Octo Quaestiones Quaest. III, c. 4. Dialogus P. III, Tr. II, L. I. 17.

[2]) Dialogus P. III, Tr. II, L. II, c. 4.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 6.

lich sei, durch die Gesetzgebung festgestellt werden müsse [1]). In letzter Instanz also wird das Recht auf die Vernunft gegründet, und der Staat, der es mit dem Recht zu thun hat, hat eben deshalb ein von der Offenbarung völlig unabhängiges Fundament. Fragt man aber, wie das Naturrecht von der natürlichen Sittlichkeit sich unterscheidet, so wird man bei Occam auf mehr gelegentliche Äußerungen gewiesen. Wenn er auch nicht sich deutlich bewußt wird über das innere Verhältnis von Sittlichkeit und Recht und, wie schon angedeutet, sich daher auch gelegentlich schwankend ausspricht, so ist doch das deutlich, daß er das Recht mit einer vis coactiva [2]) ausgestattet wissen will, daß es sich aber inhaltlich auf die Ordnung der zeitlichen Dinge und Verhältnisse bezieht, d. h. der auf den Leib und das äußere Wohl bezüglichen Dinge und Verhältnisse und zwar wesentlich soweit das äußere Verhalten der Menschen zu einander in Betracht kommt. In diesem Sinne redet er von unveräußerlichen Rechten und Freiheiten, welche dem Menschen von Natur zukommen und welche der Staat zu schützen hat, damit das bonum commune, das allgemeine Wohl aller möglich sei. Daß hierdurch das auf die Vernunft gegründete Recht einen eudämonistischen Beigeschmack erhält, dürfte nicht zu leugnen sein. Ist hiernach das Fundament des Staats das Recht, das Fundament des Rechts in letzter Beziehung die natürliche Vernunft, so müssen wir nun die einzelnen Rechte etwas genauer betrachten, welche Occam als weltliche anerkennt.

Das erste, was er häufig betont, ist das Recht der freien Verfügung über die eigene Person. Der Staat hat die Pflicht, diese Freiheit zu erhalten; niemand soll invitus zum Sklaven gemacht werden. Denn der Staat diene dem bonum commune subditorum [3]); in dem, was nicht das gemeinsame Interesse angeht, soll dem einzelnen Freiheit gelassen werden [4]).

---

1) Ibidem l. c. Das geht auch daraus hervor, daß er stets als letzten Maßstab für die Haltbarkeit eines staatlichen Zustandes das bonum commune ansieht.

2) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 22.

3) Octo Quaestiones Quaest. III, c. 5.

4) Octo Quaestiones Quaest. VIII, c. 4. Je mehr Freiheit die Unter-

Das zweite, was der Staat zu schützen hat, ist das Eigentum. Denn nachdem es nun einmal da ist, muß das Recht eines jeden auf sein Eigentum geschützt werden. Über Rechtsstreitigkeiten, die das Eigentum angehen, hat der Staat die Entscheidung [1]). Er erkennt den ausschließlichen Charakter des Eigentums nach dem Sündenfalle an, und man sieht aus der ganzen Art, wie er juristisch die Eigentumslosigkeit der Minoriten zu erweisen sucht [2]), daß er das weltliche Eigentum für die weltliche Sphäre anerkennt. Ja er geht so weit zu behaupten, daß der Staat auch ein Aufsichtsrecht über das Eigentum der Kirche habe, ob es dem ursprünglichen Willen der Geber entsprechend verwaltet werde [3]). Freilich ist das Eigentum durch jus humanum eingeführt, ist nicht juris divini [4]); doch ist es berechtigt, wenn auch nicht dem vollkommensten Stande entsprechend, vor der weltlichen Obrigkeit sein Recht zu suchen [5]). Denn das Eigentum wird erst Eigentum durch den Staat und seine positive Gesetzgebung [6]). Eben daher hat auch der Kaiser das Recht, über das Eigentum anderer zu verfügen, Steuern zu erheben, so weit es dem bonum commune dienlich ist, auch herrenloses Gut kann er im Interesse des öffentlichen Wohles sich aneignen, wenn es aber nicht notwendig ist, dem Occupierenden überlassen [7]).

Ferner gehört vor das staatliche Tribunal das Eherecht. Die Ehe als natürliche Institution gehört nach ihm vor den weltlichen Richter, sie gehört aber allerdings zugleich vor den geistlichen Richter, sofern sie durch die lex divina, d. h. die Schrift be-

---

thanen haben, um so besser ist der principatus, soweit die Freiheit nicht der pax und dem bonum commune widerstreitet. Dial. P. III, Tr. II. L. II, c. 20.

1) Vgl. Goldast. Tom. I. Super potest. Praelatis etc. comissa.

2) s. u.

3) Goldast. Tom. I, P. 15. Vgl. Octo Quaest. I, c. 15.

4) Opus nonaginta Dier. c. 88. 89.

5) Opus non. Dier. c. 108. Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 19; vgl. auch c. 2.

6) Nur wer den Staat anerkennt, kann Eigentum haben, da es ja durch jus humanum eingeführt ist. Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 6.

7) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 23—25.

stimmt ist. Der Staat z. B. kann für sich die Vielweiberei nicht strafen, weil sie nicht dem Naturgesetz zuwider ist [1]). Am ausführlichsten hat er sich in der Schrift de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus hierüber ausgesprochen. Dem Staate zugehörig seien alle Ehen, die Nichtgläubige schließen, oder Gläubige und Nichtgläubige. Selbst ein ungläubiger Kaiser habe zu richten über solche Ehen auch in dem Falle, wenn der Ungläubige während des Prozesses gläubig geworden sei. Ja er geht hier bis zu dem etwas unbestimmten Satze fort, daß der Kaiser das Recht habe, von den kanonischen Gesetzen der Kirche abzuweichen, wenn es zum Nutzen des Staates diene oder bei dringender Notwendigkeit: denn menschliche Gesetze, besonders aber kirchliche seien nur um des allgemeinen Nutzens willen gegeben und sollen nulli onerosae vel captiosae sein. Wenn nicht die divina lex widerspricht, so muß den Kirchengesetzen gegenüber die ἐπιείκεια zugezogen werden, was der Kaiser thun kann irrequisito summo Pontifice. Denn wenn die Kirchengesetze in detrimentum reipublicae redundant, braucht sich der Fürst nicht an sie zu halten. Der Gedanke, der ihn hier leitet, ist der, daß der Kaiser in Ehesachen, soweit die Schrift nicht bestimmend eingreife, selbständig entscheiden könne. Hieran hindert auch nicht, daß die Ehe Sakrament ist. Er strebt vielmehr danach, zwischen dem, was durch jus naturale gentium, durch leges civiles und dem, was in der Schrift geboten und verboten ist, zu unterscheiden, um über das erstere dem Kaiser die Entscheidung zu lassen.

Vor allem wichtig erscheint ihm aber das Strafrecht des Staates; es sei principalissime Aufgabe des Staates, ut corrigat et puniat delinquentes. Denn ohne dies bedürfe es keines Fürsten, sondern nur eines doctor und monitor ad bonum [2]). Hier sind es freilich nur die crimina saecularia, welche der Kaiser zunächst bestrafen kann. Offenbar versteht er darunter die Rechtsverletzungen. Sofern diese nun aber zugleich Sünden sind, scheinen sie als Sünden auch vor den geistlichen Richter zu ge-

[1]) Dial. P. III, Tr. II, Lib. II, c. 16.

[2]) Octo Quaestiones, Quaest. III, 6.

hören. Indes meint Occam, vielmehr umgekehrt seien die Geistlichen, welche weltliche Verbrechen begehen, selbst der Papst [1]) nicht ausgenommen, der jurisdictio des Kaisers unterworfen. Wirklich strafen kann nur der, der Macht hat; die jurisdictio coactiva gehört dem Kaiser, überhaupt dem Staate. Die Kirche hat keine Zwangsgewalt [2]). Sie kann daher nur Poenitenz auferlegen, aber sie kann nicht strafen. Sie hat das Recht corrigendi, aber nicht puniendi. Das gilt auch von solchen Todsünden, die Verbrechen sind. Allein der Staat hat das Recht zu strafen. Und er braucht sich in dieser Hinsicht nichts vorschreiben zu lassen [3]). Occam geht also in dieser Beziehung energisch auf das Ziel los, die Gerichtsbarkeit dem Staate zurückzuerobern und der Kirche nur solche Poenitenzen zu überlassen, welche mit der bürgerlichen Strafe nichts zu thun haben.

Endlich aber ist es das Recht des Staates, sich selbst die Verfassung zu geben, seine Gesetzgebung zu bestimmen, das Vermögen der einzelnen, so weit es erforderlich, in seine Dienste zu nehmen. Und hierüber ist noch etwas genauer zu reden. Hier tritt der Nominalismus von Occam in seiner praktischen Konsequenz wenigstens insofern zutage, als er den Staat auf das bonum commune, d. h. auf die gemeinsamen Interessen aller, und eben daher auch die Staatsvollmacht ursprünglich in der Gemeinschaft aller gegründet sieht und geneigt ist, den Staat auf den Vertrag aller zu basieren. Er bezeichnet es als das generale pactum societatis humanae, dem Könige zu gehorchen [4]) in Bezug auf das, was Gemeinwohl sei. Der Fürst ist nicht um seiner selbst willen da, sondern ist nur von der Gemeinschaft aller zur Gesetzgebung und Leitung [5]) bevollmächtigt. Eben daher besteht auch die Pflicht des Gehorsams nur inbezug auf das, was

---

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 21. 22. Octo Quaest. I, 17.

[2]) Dial. I, L. VI, c. 2—4. Christus war auch der jurisdictio des Pilatus unterworfen.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 11. 12; vgl. auch Super potestate etc. Dialogus inter militem et Clericum.

[4]) Vgl. Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 28.

[5]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 27. 28. P. III, Tr. II, L. III, c. 6.

dem Gemeinwohl dient. Der Kaiser hat nicht mehr Vollmacht über die einzelnen als das Volk, das sie ihm gegeben hat, und das hat nur Macht gegen den einzelnen, wo es das gemeinsame Interesse aller fordert. Nur um der communis utilitas willen ist ein Fürst da; wenn er über diese hinausgeht, so ist das inordinatum illicitum [1]). Demgemäß kann auch das nur Gesetzeskraft und können nur die Maßregeln Geltung haben, welche dem Gemeinwohl nützen [2]). Das ist nun freilich ein gefährlicher Grundsatz, welcher gegen die Auflösung des Staates keine Garantieen bietet, da hiernach das Recht bestünde gegen alles Widerstand zu leisten, was der eigenen Ansicht gemäß dem Gemeinwohl oder dem Naturgesetz widerspricht. Das macht er denn auch in der That geltend und fordert nur, daß man dann gehorchen müsse, wenn man nicht sicher einsehe, daß ein Befehl gegen jus divinum, naturale oder das Gemeinwohl sei. Dagegen ist es nicht Pflicht in solchem zu gehorchen, was zweifellos nicht dem Gemeinwohl dient. Er erkennt deshalb auch ein Recht der Revolution an; in solchem Falle kann sich ein rusticus gegen den Kaiser auflehnen, ja casualiter darf einer sogar den Kaiser töten [3]). Im Falle der Not kann die Gemeinschaft den Fürsten absetzen; denn das natürliche Recht gestatte vim vi repellere [4]). Aus diesen Bestimmungen, welche keineswegs etwa ein kirchliches Interesse der Herrschaft über den Staat im Hinterhalt haben, ist zu ersehen, wie stark die Interessen der einzelnen gegenüber dem Ganzen hervortreten. Wenn der Vertreter des Staates — der Fürst — nicht die Interessen auf rechtliche Weise vertritt, so kann das Volk sich seiner entledigen, so ist man nicht zu Gehorsam verpflichtet, und es muß in der That auffallen, daß Occam, der sonst sich in den feinsten juristischen Untersuchungen gefällt, hier so wenig Gewicht darauf legt, der gesetzlichen Ordnung des Staates die notwendigen formellen Garantieen zu geben. Um das Recht aufrecht zu erhalten, wo es

---

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 27.
[2]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 28.
[3]) Octo Quaestiones, Quaest. VIII, 5.
[4]) Octo Quaestiones, Quaest. II, 7. Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 1.

verletzt wird, will er den Staat; wenn aber der Vertreter des Staates selbst das Recht verletzt, so ist er eben nicht mehr der legitime Vertreter der gemeinsamen Rechtsinteressen. Es würde weniger auffallen, wenn er hieraus den Gedanken ableiten würde, daß das Volk einen solchen Fürsten in aller Form Rechtens absetzen könne. Daß aber jeder einzelne Beliebige soll Widerstand leisten können, geht offenbar auf seine nominalistische Anschauung von dem einzelnen zurück. Doch scheint er ein Gefühl von der Gefährlichkeit solcher Bestimmungen zu haben, wenn er hie und da bemerkt, daß mit dem abusus noch nicht ohne weiteres das Recht des Regimentes verloren gehe [1]). Und mehr als einmal weist er darauf hin, daß, wenn der Unterthan auch den König mit machen könne, so habe er doch keine Superiorität über ihn [2]). Auch will er offenbar von der Opposition nur im wirklichen Rechtsfalle Gebrauch gemacht wissen, da ja dieselbe eben nur um des Rechtes willen berechtigt ist, und so weist er auch wieder darauf hin, daß, da der Fürst von der Gemeinschaft sein Regiment habe, wer gegen den Fürsten sich vergehe, sich gegen alle seine Unterthanen vergehe [3]).

Wenn so der Staat wesentlich auf das pactum der Gesellschaft gegründet ist [4]), so läßt er sich nun im einzelnen auf die Frage näher ein, ob denn das Volk seine Rechte auf einen übertragen soll, ob Monarchie, selbstverständlich Wahlmonarchie, besser sei als Vielherrschaft, und ob viele Monarchieen oder ein Weltmonarch wünschenswert sei; und diese konkreten Untersuchungen zeigen denn doch, daß er für die Stetigkeit der Verfassung sich nicht völlig das Auge verschließt. In beiden Fragen leitet ihn der Gedanke, daß im allgemeinen betrachtet, die Einheit besser sei als die Vielheit, weil dadurch Streit vermieden werde: und daß daher die Monarchie der Aristokratie vorzuziehen sei [5]), selbstver-

---

1) Vgl. Octo Quaestiones, Quaest. I, c. 10.
2) Octo Quaestiones, Quaest. I, c. 12.
3) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 25.
4) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 28.
5) Octo Quaestiones, Quaest. III, 5.

ständlich eine Monarchie, die auf der Wahl des Volkes in letzter Instanz basiert, — es müßte denn sein, daß der Monarch zu verdorben ist und die Umstände es erfordern, statt der Willkür des einen eine Aristokratie einzuführen, was aber nicht ohne dringende Not geschehen soll [1]). Denn die Monarchie ist auch darum am besten, weil sie sich an die Familie anschließt und so das Natürlichste [2]) ist. Im übrigen aber legt er auf die Stetigkeit der monarchischen Succession ein großes Gewicht, wenn auch seine Meinung dahin geht, daß wenn ein Fürst seinen Nachfolger (selbst seinen Sohn) ernenne, er dies nur thun könne, weil er sich vom Volke dazu beauftragt ansehen müsse [3]), die Succession also in letzter Instanz auf der Volkswahl basiert. Was aber die Einheit des Kaisertums gegenüber den Königen angeht, so hat er in seiner früheren Schrift [4]), deren Echtheit, wie bemerkt, Riezler freilich anzweifelt, zwar die Ansicht ausgesprochen, daß der König von Frankreich und der Kaiser gleich souverän seien, und hierin zeigt sich der Ansatz zu der Auffassung des Staates als eines nationalen. Allein nachdem er in die Dienste des Kaisers getreten ist, betont er mehr die universelle Monarchie, ohne daß er freilich deshalb die Reservatrechte der Fürsten aufgeben wollte [5]). Die Gründe,

---

[1]) Vgl. Octo Quaestiones, Quaest. III, c. 7.

[2]) Dial. P. III, Tr. I, L. II, c. 10.

[3]) Octo Quaestiones Quaest. IV, 5; vgl. auch VIII, 3 wo er bemerkt, daß, wo keine Kaiserwahl sei ausgeübt worden, man anzunehmen habe, der Kaiser habe selbst seinen Nachfolger gewählt, so daß die Kontinuität nicht unterbrochen sei. Das Volk habe dem Kaiser das Recht übertragen, seinen Nachfolger zu wählen.

[4]) Super potestate etc. gegen den Schluß.

[5]) Dies ist gegen Ritter insofern geltend zu machen, als dieser die spätere Wendung der Occamschen Gedanken nicht berücksichtigt, vgl. a. a. O. S. 576, Anm. 1. Gegen Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern I, 215; II, 88 ist dagegen hervorzuheben, daß Occam seine Auffassung der Selbständigkeit des Staates und zwar in nationaler Form schon unter Bonifac VIII. in dem erwähnten Traktat geltend gemacht hat. Daß dieser Traktat älter ist, geht daraus schon hervor, daß Goldast. I, p. 13 Bonifac VIII. erwähnt wird, der „nuper noviter" statuiert habe, er stehe über allen Fürsten. In dieser Schrift wird das Papsttum schon von ganz anderen Seiten angefochten als bloß von der Seite des „Kardinaldogmas der Minoriten". Gegen Müller II,

die er hierfür geltend macht, beziehen sich teils auf einen historischen Nachweis, bei dem ihn besonders die Kontinuität des Kaisertums seit der Römerzeit interessiert, die er historisch zu erweisen sucht [1], teils auf den Gedanken, daß ein Universalstaat um seiner Einheit willen seine Aufgabe, Frieden zu erhalten und rechtliche Zustände zu fördern, besser erfüllen könne, weil so die Kriege der Fürsten unter einander leichter vermieden werden, und das Unrecht der Höheren ebenso wie das der Niederen sich verhindern lasse [2]. Daher er auch bemerkt, daß mit seinem Könige einen Krieg gegen den Kaiser zu führen, ein Majestätsverbrechen sei, und wenn einer nicht bestimmt wisse, ob der Krieg ungerecht sei, so müsse er es sicher annehmen, daß er ungerecht sei, da er für den Kaiser stets ein günstiges Vorurteil haben müsse [3]. Auch inbezug auf das Kaisertum ist seine Meinung, daß dasselbe vom Volke stamme und zwar von der universitas mortalium übertragen sei [4]. Das römische Reich, das alle Völker vereinigt habe, habe hiermit nicht eine Usurpation begangen, da vielmehr die Völker alle dieser Vereinigung zugestimmt haben. Der Kaiser ist principalissime von der universitas mortalium [5]) gewählt. Die Wahl des Kaisers stehe ursprünglich nach dem jus gentium allen Völkern zu, in Vertretung aller den Römern, und diese können wieder andere beauftragen, so jetzt die Kurfürsten, durch deren Wahl (quasi vice omnium eligendo) sofort der Gewählte römischer Kaiser [6] sei. Er betont es als die Pflicht des Kaisers, seine

---

262. Sollte man aber die Echtheit dieser Schrift nicht anerkennen, so steht durch die oben erwähnte Aussage Clemens VI. jedenfalls fest, daß Occam schon bei seinem Aufenthalt in Paris solche Ansichten hatte. Daß er inbezug auf das Kaisertum anders dachte, als er in die Dienste des Kaisers trat, anders zu der Zeit, da er in Frankreich lebte, ist sehr begreiflich.

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 26—29. Octo Quaestiones, Quaest. IV. c. 8.

[2]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 1; L. II, c. 5.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 20.

[4]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 27. 29.

[5]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 29.

[6]) Man erinnere sich daran, daß diese Ansicht mit der Entscheidung des Kurvereins zu Rense zusammenstimmt 1338. Octo Quaestiones, Quaest. IV,

Souveränität über alle Fürsten festzuhalten [1]); ihm liegt so sehr an der Einheit des den Erdkreis umfassenden römischen Reiches, daß er den Kaiser, der Länder preisgeben wollte, als einen Zerstörer des Reiches ansähe, der seine Vollmacht überschritte. Das römische Reich kann nicht vermindert werden, da dies gegen das bonum commune aller Völker wäre, da es alle Völker umfaßt; ohne die Zustimmung aller Menschen kann es daher auch nicht verringert und geteilt werden [2]). Dagegen macht er einen wesentlichen Unterschied zwischen den Ländern, welche der Kaiser in seine eigene Verwaltung nimmt, und denen, welche er unter Wahrung seiner Oberhoheit Königen überläßt. Auf diese Weise wird die Tendenz des Universalstaates, durch den allein das Recht nach seiner Meinung wirklich gehandhabt werden kann, mit der Idee der nationalen Staaten einigermaßen versöhnt, der er früher huldigte. Das Gesagte mag zeigen, wie Occam das Recht des Staates [3]) auf eine von der Kirche unabhängige Verfassung zu wahren sucht, aber seinem Nominalismus entsprechend diese Tendenz so durchführt, daß er auf die natürlichen Rechte des Volkes zurückgeht.

Wenn so Occam vor allem das Recht dem Staate zuschreibt und ihm eine selbständige Stellung zu geben bemüht ist, so wird diese ganze Auffassung doch wieder abgeschwächt, wenn wir das sittliche Ideal von Occam ins Auge fassen, das im Mönch-

---

c. 9; c. 7; vgl. Quaest. VIII, c. 3. Vgl. Dial. P. III, Tr. II, L. I. c. 26—29. Vgl. Riezler a. a. O., S. 252.

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 7. Der Kaiser kann nicht seine Herrschaft über Frankreich aufgeben, ohne das Reich zu zerstören. Das ist wohl gegen die Bulle Johann XXII. gerichtet, welche Frankreich und Italien vom Reiche loszureißen beabsichtigte. Vgl. Müller a. a. O. I, 336 f. Ähnliches hatte schon Nikolaus III. beabsichtigt. Vgl. Höfler, Die romanische Welt 2c. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie 1878. S. 307 f.

[2]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 31.

[3]) Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswert, daß Occam von dem Kaiser vor allem Kunde der weltlichen Geschäfte fordert, während er Kunde von Glaubenssachen nicht zu haben braucht Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 15, wenn auch manche die entgegengesetzte Meinung haben.

tum gipfelt und das im Grunde die meisten Güter, zu deren Schutz der Staat da ist, geringschätzt. Daß Occam den ehelosen Stand für vollkommen hält, versteht sich von selbst [1]). Was das Eigentum angeht, so gehört er in dem Streite der Minoriten mit dem Papste zu den Hauptverfechtern der strengen Ansicht. Eigentum ist in dem ursprünglichen Naturzustande gar nicht vorhanden gewesen. Ursprünglich war alles gemeinsam zu gemeinsamem Gebrauch [2]). Seine Wurzel ist der Egoismus, und ganz auf dasselbe zu verzichten, ist die Forderung der vollkommenen Heiligkeit [3]). Um zu zeigen, daß die Minoriten diesem Ideale völlig entsprechen können, läßt er sich auf feine juristische Fragen über das Verhältnis von Gebrauchsrecht, Gebrauch einer Sache, Eigentum, und ebenso auf historische Untersuchungen ein, ob Christus und die Apostel Eigentum gehabt haben. Inbezug auf die juristischen Fragen sucht er nachzuweisen, daß wer den Gebrauch einer Sache habe, noch nicht im Besitz derselben sei [4]), und wer den Gebrauch faktisch habe, damit noch keinen Rechtsanspruch zu machen brauche; er könne das, was er brauche, doch so brauchen, daß er jederzeit bereit sei, darauf zu verzichten, wenn es der Geber fordere. In dieser Weise stehe es mit den Gütern, welche die Minoriten im Gebrauch haben; erst so sei die vollkommene Entsagung erreicht. Sie haben den usus facti, aber nicht den usus juris [5]). Sie können die licentia, Dinge zu gebrauchen, haben, aber nicht als rechtlich, sondern als concessa [6]). Inbezug auf das Eigentum der Mönchsorden hebt er den doppelten modus hervor, daß einmal zwar der einzelne kein Eigentum habe, aber die Gemeinschaft, oder daß zweitens auch die Gemeinschaft kein Eigentum habe. Das erste sei bei den Augustinern der Fall; das letzte sei

---

[1]) Opus non. Dier. c. 115, P. 1216.

[2]) Opus non. Dier. c. 4, c. 27: „communissimum“.

[3]) Opus non. Dier. c. 76. Durch Besitz wird Liebe zum Irdischen genährt.

[4]) Compendium errorum etc. c. 2. Opus non. Dier. c. 37.

[5]) Comp. c. 3. 4. Opus non. Dier. c. 58. 60.

[6]) Opus non. Dier. c. 64. 61.

erst der vollkommene Zustand, status perfectissimus [1]). Wenn er daher auch zugiebt, daß nach dem Naturrecht im Falle der Not das Recht bestehe, sich das Notwendige anzueignen [2]), so fordert er doch vollen Verzicht auf jede rechtliche Form des Eigentums und seines Gebrauchs von den Minoriten, da es, wie er gegen Johann XXII. des Öfteren betont, um die Liebe zum Weltlichen gänzlich fallen zu lassen, nicht bloß der Unabhängigkeit vom Eigentum und der Entsagung in der Gesinnung bedürfe, sondern auch in den Thaten [3]). Was aber das Historische angeht, so sucht er verschiedentlich darzuthun, Christus und die Apostel haben kein Eigentum gehabt, auch seine Kleider habe er nicht als Eigentum besessen [4]). Durch freiwillige Armut sei auch der rechtliche Besitz der res consumptibiles ausgeschlossen und bei Christo thatsächlich ausgeschlossen gewesen. Wir haben hier das wunderliche Schauspiel, daß der Papst, welcher von den Rechten des Staates und der Selbständigkeit des Weltlichen nichts wissen will, gesundere Ansichten über das Eigentum ausspricht als der Mönch, der aufseiten des weltlichen Regimentes steht, der aber den denkbar höchsten Grad der Entäußerung des Eigentums fordert. Aber man darf nicht vergessen, daß der Papst im Zusammenhang mit seiner Forderung über die Staaten zu herrschen auch weltlichen Besitz forderte und daß das damit zusammenhängende kirchliche Verderben überall Grund zu den lautesten Klagen gab [5]). So erklärt es sich, daß von der Geistlichkeit Verzicht auf weltlichen Besitz oder wenigstens Maß in dieser Beziehung gefordert wurde, wovon unten noch näher zu reden ist, und daß der aufseiten des Kaisers stehende Mönch völlige Entäußerung von allen rechtlichen Formen des Eigentums von den Vollkommenen verlangte. Christus habe so wenig weltlichen Besitz als weltliche Herrschaft gehabt, und die Kirche, besonders in ihren vollkommenen Gliedern habe

---

1) Opus non. Dier. c. 8. 10. 17; vgl. c. 108. 109.

2) c. 61.

3) Opus non. Dier. c. 42.

4) Comp. c. 3. 4. 6. Opus non. Dier. c. 60.

5) Vgl. z. B. die Schrift Petri Cassiodori de Tyrannide Pontificis Ro-

ihm hierin zu folgen [1]). Wenn es also einerseits allerdings eine Abschwächung der Wertschätzung des Staates ist, wenn die Güter, die er schützt, wie Ehe, Eigentum, als nur für unvollkommene Menschen wertvolle Güter anzusehen sind, — zumal ja auch die vom Staate zu schützende Freiheit bei Mönchen durch den Gehorsam gegen die Oberen gebannt ist und die staatliche Strafgewalt nur unter Voraussetzung der Unvollkommenheit der Welt da ist —, so darf man anderseits doch nicht verkennen, daß die Richtung auf Entsagung vom Eigentum bei Occam aufs engste damit zusammenhängt, daß er die Einmischung der Kirche in weltliche Angelegenheiten, die Verweltlichung der Kirche überhaupt beseitigt wissen will, was doch wieder dazu führen muß, daß dem Staat das weltliche Regiment zugeschrieben wird. Erwägt man ferner, daß er, wie unten erhellen wird, für die Kirche doch nicht so weit geht, ihr alles Recht auf Vermögen abzusprechen, daß er aber doch in den Vermögensangelegenheiten den Staat als oberste Autorität betrachtet, daß er ferner für Laien, die nicht zum vollkommensten Stande gehören, ebenfalls den staatlichen Schutz ihrer Freiheiten und Eigentumsrechte energisch vertritt, daß er also bloß für die vollkommensten Christen obige Anforderungen stellt, die niemals auch nur die Mehrzahl des Volkes bilden, so wird man zwar zugestehen müssen, daß sein sittliches Ideal sich nicht mit seiner Wertschätzung des Staates in Einklang befindet und die letztere hierdurch noch an ihrer vollen Entfaltung gehemmt ist, daß aber doch im wesentlichen seine Hochschätzung des Staates ihn eher zu einem sittlichen Dualismus führt, als daß er sich bemühte, den Dualismus zu ungunsten des Staates zu beseitigen. Und hierzu mag vor allem die schon oben erwähnte Richtung seines Geistes beitragen, welche in ihrem sittlichen Ideal auf die mönchische Vollkommenheit des einzelnen gerichtet ist. Er fühlt sich nicht berufen, für die Kirche gegen den Staat einzutreten; weit eher ist er geneigt, bei dem Staat den Rechtsschutz

---

mani, schon um 1250 bei Goldast. Tom. I. Ebenso schon Bernhard von Clairvaux, auf dessen Schrift De consideratione Occam sich mehrfach bezieht.

[1]) Comp. c. 6. Opus non. Dier. c. 93.

gegen die Kirche zu suchen, falls diese als organisiertes Ganze dem Heilsbedürfnis des einzelnen und der Art, wie er es befriedigen will, in den Weg tritt. Handelt es sich also um Kirche und Staat, so trifft sein sittliches Ideal noch weniger mit den Ansprüchen einer verweltlichten Kirche zusammen, als mit der Anerkennung des Staates auf dem weltlichen Gebiet, das man nun doch einmal nicht für alle aus der Welt schaffen kann und das doch einer streng rechtlichen Ordnung bedarf, während die Kirche die Minoriten strenger Observanz verfolgte.

Daß Occam die beschriebene Auffassung vom Staat im wesentlichen vetreten konnte, war nur unter der Voraussetzung möglich, daß er einen anderen als den im Mittelalter üblichen Kirchenbegriff geltend machte. Hätte er die Anschauung völlig geteilt, daß die Kirche ein fester in sich abgeschlossener Organismus sei, der um seiner göttlichen Beschaffenheit willen, über alles die letzte Entscheidung haben müsse, was irgendwie mit der Religion zusammenhängt — und was hängt nicht mit ihr zusammen! — hätte er der Kirche als organisierter Gemeinschaft und den Vertretern derselben, den Priestern unbedingt Autorität zugestanden, so wäre es kaum möglich gewesen, dem Staate eine selbständige Stellung zu geben. Denn in der That kam es gegenüber der dominierenden kirchlichen Strömung darauf an, daß der Kirchenbegriff umgewandelt werde, da dieser eine Unterdrückung der Selbständigkeit des Staates notwendig zur Folge hatte. Wir behandeln daher nun:

II. Occams Kirchenbegriff.

Es sind für den Kirchenbegriff besonders drei Punkte von Wichtigkeit, die Occam geltend macht. Zuerst dies, daß als die Aufgabe der Kirche hingestellt wird, die spiritualia zu behandeln, d. h. das regimen fidelium, in quantum revelatione divina instruuntur [1]), daß den Kirchenmämern die Kunde des Weltlichen abgesprochen wird, daß er als Aufgabe der Geistlichen

---

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 4.

ansieht verbo praedicationis, lectioni, orationi vacare [1]); die Kirche hat es mit dem Göttlichen zu thun, mit dem, was den Glauben betrifft. Hiermit hängt nun aber **zweitens** dies zusammen, daß die Kirche wesentlich als **Glaubensgemeinschaft**, congregatio fidelium erfaßt wird. Da er überall das Interesse der Persönlichkeit im Auge hat, so legt er ein geringeres Gewicht auf die anstaltliche Seite der Kirche. Bei ihm tritt die sakramentale Auffassung der Kirche zurück, eben damit auch die autoritative Auffassung. Die Kirche ist ihm nicht in dem Sinne organisierte Gnadenanstalt, daß der Gehorsam gegen sie das erste wäre. Sie ist ihm vielmehr eine gemeinsame Angelegenheit aller, an der alle sich nicht bloß passiv, sondern aktiv beteiligen können. Der Glaube muß jedermann interessieren und inbezug auf Glaubenssachen kann auf Grund der Schrift der einzelne sich ein selbständiges Urteil bilden, und unter Umständen hat er nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, dieses Urteil geltend zu machen. Er unterscheidet sehr scharf zwischen den Dekreten der Konzilien, der Päpste, der Lehre der Väter und zwischen der Offenbarung in der Schrift und der durch die Gesamtheit der Apostel festgestellten Canones der Apostel [2]). Letztere und die Schrift gründen sich allein auf göttlichen Ursprung. Die Kirche ist ihm mit einem Worte congregatio fidelium; sie ist nicht im Klerus gegeben, sondern in dem ganzen christlichen Volk, und wie er im Staate die Regierenden nur im Interesse des bonum commune regieren läßt, so auch in der Kirche; die Organisation ist bloß Mittel für das kirchliche Wohl aller einzelnen. Das Papsttum wird nicht als eine notwendige göttliche Institution betrachtet, sondern als eine Einrichtung ex ordinatione humana [3]). Die Organisation wird dem entsprechend so eingerichtet werden, wie es dem Wohle der con-

---

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 19, p. 917.

[2]) Dial. P. III, Tr. I, L. III, c. 25, p. 842 sq. De jurisdictione imperatoris Tom. I, p. 23, wo er tadelnd sagt, daß nach einer bestimmten Ansicht die Kleriker die Kirche seien: quos (die Kleriker) per ecclesiam intelligunt superaddicti. Dial. P. I, L. V, c. 29.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 8.

gregatio fidelium am meisten entspricht [1]). Hiermit ist also als dritter Punkt seine veränderte Auffassung der Verfassung gegeben. War gerade die Verfassung in der römischen Kirche von zentraler Bedeutung geworden, war in der organisierten Kirche das Heil und in ihr auf unfehlbare Weise, wobei man freilich noch über die beste Form der Organisation stritt, ob der Papst dem Konzil übergeordnet sein [2]) sollte, oder umgekehrt, so geht Occam vielmehr von dem Interesse des kirchlichen Volkes aus und bemerkt, daß sowohl Wahl als Absetzung der Bischöfe und besonders des Papstes in letzter Instanz dem Volkswillen zukomme. Daß hierdurch das feste Gefüge der kirchlichen Organisation wesentlich erschüttert wird, versteht sich von selbst. Er führt in dieser Hinsicht aus, daß nach dem jus naturale dem römischen Volke zustehe, den Papst als römischen Bischof zu wählen. Denn es sei natürliches Recht, daß bei dem, was alle angehe, alle sich beteiligen, was ebenso von kirchlichen wie von weltlichen Angelegenheiten gelte. Es sei das sogar nach göttlichem Rechte, sofern ein Bischof nach göttlichem Rechte sein soll und der Wahlmodus nach dem jus naturale auch der Schrift entspreche. Sofern aber der Papst zugleich der ganzen Christenheit vorsteht, wählen die Römer in Stellvertretung der ganzen Christenheit, es sei denn, daß sie häretisch wären, in welchem Falle die anderen Katholiken zu wählen hätten [3]). Ebenso aber können die Römer ihr Wahlrecht auf die Kardinäle übertragen, wenn diese nicht ketzerisch sind. Was hierdurch verhindert werden soll, ist die Tyrannei über die Gewissen. Oft genug sagt er: wenn der Papst stets, auch wenn er irrt, unbedingten Gehorsam fordern könnte, so seien die übrigen nicht Freie, sondern Sklaven; dann sei das Evangelium nicht mehr Evangelium der Freiheit sondern eine neue Sklaverei [4]). Der Gehorsam gegen die Autorität ist

---

[1]) Dial. P. III, Tr. I, L. IV, 24; P. III, Tr. I, L. II, c. 20—26. 28.

[2]) Occam scheint wenigstens für den zweifelhaften Fall in einer Glaubensfrage das Konzil über den Papst zu stellen. Man könne vom Papst an das Concilium generale appellieren Comp. error. c. 8.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 5. 6. 13.

[4]) Dial. P. III, Tr. I, L. I, c. 5. 12. 13.

also kein unbedingter; zur Prüfung und, auf Grund der Offenbarung der Schrift, zum Widerspruch gegen solches, das der Schrift widerstreitet, ist jeder berechtigt, ja verpflichtet. Ist der Papst Häretiker, so ist er eben damit seines Amtes verlustig, und ein jeder kann sich gegen ihn wenden [1]). Um diesen Satz zu erhärten, untersucht er den Begriff des Häretikers und macht hier den Unterschied, ob jemand bloß irre und sich korrigieren lasse, oder ob er incorrigibilis sei. Im letzteren Falle ist er im vollen Sinne des Wortes Häretiker, so der Papst insbesondere, wenn er z. B. die Berufung eines Konzils verhindert, um seine Sache nicht untersuchen zu lassen, oder wenn er trotz aller Mahnungen bei seinem Irrtum beharrt [2]). Übrigens giebt er verschiedene Male den Instanzengang an, der bei einem häretischen Papst eingehalten werden muß. Zunächst hat als Vertreter der ecclesia universalis das Konzil, oder wenn dies nicht, das Kardinalkollegium, wenn das versagt, die Prälaten und Kleriker, oder wenn sie versagen, die Laien, besonders die Vertreter des Volkes, die Fürsten [3]), schließlich jeder einzelne zu handeln, da Glaubenssachen alle angehen [4]). Die Laien haben sich dabei nach der auctoritas scripturarum zu richten [5]). Dem entsprechend versteht es sich von selbst, daß für den Fall, daß der Papst Häretiker ist, auch Appellation von ihm möglich ist. Wenn Occam auch nicht so weit geht, die Häretiker von einer Bestrafung durch den Staat auszuschließen, so können doch über die Häresie die kirchlichen Autoritäten durchaus nicht unfehlbar entscheiden, da vielmehr selbst inbezug auf den Papst gesagt wird, daß, wie man einen wahnsinnigen Papst hindern müsse, mit Gewalt sich selbst oder andern Leids zuzufügen,

---

[1]) Compendium error. c. 8. Nach Octo Quaest. III, 8 ist er als Häretiker minor quolibet catholico.

[2]) Dial. P. I, L. III, c. 3, c. 26, c. 29.

[3]) Dial. P. I, L. VI, c. 57, c. 73, 81 sq., c. 99; vgl. c. 13. 64.

[4]) Die Simplices ohne besondere Stellung Comp. error. c. 8. Octo Quaest. I, 16. Dial. P. I, L. V, 29; vgl. P. III, Tr. I, L. III, 6. 7. 9.

[5]) Dial. P. I, L. VI, c. 99. Er unterscheidet c. 100 solches, was noch nicht sicher als Häresie feststeht, von solchem, was sich sicher als Häresie erkennen läßt. Ersteres gehört vor ein allgemeines Konzil. P. III, Tr. I, L. III, c. 4. 25.

man so auch einen häretischen Papst eventuell gewaltsam daran hindern müsse, Seelen zu morden [1]). Das Gefüge der Organisation ist erschüttert, und das kommt der Selbständigkeit des Staates natürlich zustatten.

Das zeigt sich besonders daran, daß Occam durchaus nicht geneigt ist, die Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft als die zu betrachten, welche die Prädikate der Heiligkeit und Unfehlbarkeit für die Kirche garantieren. Er will nicht, daß die Kirche einen Papst sich gefallen lasse, der in Verbrechen verwickelt ist, welche öffentliches Ärgernis geben. Ihm genügt keineswegs die dingliche Heiligkeit, welche durch die Ordination dem Priester zuteil werden soll. Ebenso aber kann nicht nur der Papst Häretiker sein; auch ein Konzil kann irren und zwar nicht bloß über Thatsachen, sondern auch über Lehrinhalt. In dieser Beziehung führt er aus, ein Konzil pflege nicht durch Offenbarung, sondern durch Studium und Forschung seine Ansichten zu bilden, könne also nicht unfehlbar sein, es müßte denn Gott miraculose et aperte eine Offenbarung geben [2]). Es stütze sich vielmehr auf menschliche Weisheit und Schriftforschung, nicht auf unmittelbare Offenbarung [3]). Die Irrtumslosigkeit will er darum freilich für die Kirche nicht aufgeben, er sieht sie aber nicht in der Organisation garantiert; nur die gesamte congregatio fidelium kann nicht irren [4]). In echt scholastischer Manier fragt er, ob alle Geistlichen irren können — ja; ob alle Männer irren können; ja ob alle Frauen irren können — ja; denn dann bleiben noch die Kinder, und diese könnten eventuell die Träger kirchlicher Unfehlbarkeit durch Offenbarung sein; denn den Unmündigen hat Gott es ge-

---

1) Dial. P. I, L. VI, 65.

2) Dial. P. I, L. V, c. 25. 26. P. III, Tr. I, L. III, c. 5. 8. Dasselbe behauptet er von allen Klerikern, es sei kein Grund, weshalb nicht alle im Verein sollten irren können, da ihre Funktionen sie nicht notwendig vor Irrtum behüten, weder die des Kirchenregiments, noch ihre lehrende Funktion, wie sie auch an sich nicht heilig sind. Dial. P. I, L. V, c. 29.

3) Keine vocatio humana kann den Zusammengerufenen Irrtumslosigkeit garantieren. Dial. P. III, Tr. I, L. III, c. 5. 8.

4) Dial. P. I, L. V, 29—31, wenigstens nicht inbezug auf Glaubenssachen, wenn auch in dem, was facti ist, Dial. P. III, Tr. I, L. IV, c. 22.

offenbart [1]). Hierdurch wird offenbar der Satz von der Unfehlbarkeit der Kirche praktisch — und da allein hat er Bedeutung — wesentlich erschüttert, und es wird gegenüber dem Priestertum das Recht der Laien prinzipiell anerkannt. Das um so mehr, als er, wie bemerkt, als die einzige unfehlbare Autorität die Schrift und die Canones der Apostel gelten läßt, nicht die Dekretalen der Päpste, die Aussprüche der Doktoren oder der Konzilien [2]).

Und doch kann man nicht sagen, daß Occam die thatsächliche Verfassung aufgeben will. Er behandelt gelegentlich die Frage, ob in der Kirche eine monarchische Spitze wünschenswert sei und bejat dieselbe, wenn er auch Fälle anerkennt, wo es mehrere Patriarchen geben könnte, womit der Weg zu Nationalkirchen betreten werden könnte [3]). Auch daß man für gewöhnlich dem Papst in geistlichen Dingen Gehorsam schulde, stellt er nicht in Abrede. Da ein Konzil nicht immer beisammen sein kann, ist für die laufenden Geschäfte notwendig, daß einer an der Spitze steht und für gewöhnlich, wenn alles regelrecht zugeht, hat man dem Papst zu gehorchen, ja so lange, bis man durch positive Einsicht darüber Gewißheit hat, daß er irrt [4]). Dasselbe gilt natürlich von einem Konzil, wenn es nicht irrt. Daß er ferner, wie im Staate, auch in der Kirche Sinn für die Kontinuität der Entwickelung hat, geht daraus hervor, daß er es mehrfach tadelt, wenn ein Papst die diffinitiones seiner Vorgänger aufhebt [5]), was freilich damit nicht ganz zusammenstimmt, daß er die Möglichkeit zugiebt, daß ein Papst Häretiker sei; ebenso aber hält er um der Kontinuität willen das Papsttum für notwendig, wo nicht die Verhältnisse anderes

---

1) Dial. P. I, L. V, 32—35. Auch Preger, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Bayer, Abhandlung der historischen Klasse der königl. bayerischen Akademie, Bd. XIV, Abtl. I, S. 8, sieht in diesen Äußerungen die Ansicht Occams. Jedenfalls ist für Occam die Unfehlbarkeit der Kirche nicht in ihrer Organisation garantiert.

2) Dial. P. III, Tr. I, L. III, c. 4, c. 13. p. 842 sq.

3) Dial. P. III, Tr. I, L. II, c. 9. 10; vgl. c. 20—26, c. 28. Der leitende Gesichtspunkt ist natürlich das, was dem Wohl der Kirche entspricht. P. III, Tr. I, L. IV, c. 24.

4) Dial. P. III, Tr. I, L. II, c. 19.

5) Vgl. Opus non. Dier. c. 122.

fordern [1]). Für unbeschränkten Herrn hält er den Papst aber in keiner Weise, auch vom Falle der Häresie abgesehen. Der Papst kann nichts thun, was gegen göttliches und natürliches Recht ist; er kann auch nicht alles, was nicht gegen beides ist, auch nicht in spiritualibus, z. B. kann er nicht Ungläubige zum Glauben zwingen, kann nicht seinen Nachfolger bestellen, nicht zu dem zwingen, was der Vollkommenheit zugehört, zur virginitas etc., kann auch keinen Mönch von der Armut dispensieren, nicht zwingen, eine Sünde zu bekennen, die man schon dem confessor bekannt hat u. s. w. Ja nach Dial. P. I, L. V, c. 15 scheint es, daß die Exkommunikation der Gemeinde und nicht dem Papst allein zukommt [2]). Die Meinung, der Papst könne alles, sei eine Häresie [3]). Offenbar hat Occam eine große Aversion gegen die päpstliche Willkür, wenn er auch für gewöhnlich den Papst, wenn er sich in den Schranken hält, als Autorität anerkennt; nur ist dabei als die letzte Maxime vorausgesetzt, daß die Verfassung dem kirchlichen Wohle dienen muß und daß die Leiter sich dessen bewußt bleiben und dem entsprechend handeln sollen, also nicht durch Verbrechen Ärgernis geben und nicht durch Irrtum und Häresie die Kirche in die Irre führen dürfen. In solchem Falle steht das Gemeinwohl höher als die Autorität der kirchlichen Oberen. Es läßt sich hier derselbe Grundzug der Gedanken verfolgen, wie bei seiner Staatsauffassung. Ohne an den gegebenen Formen etwas zu ändern, wird doch durch die Betonung des Gemeinwohls, das der Autorität der verfassungsmäßigen Ämter übergeordnet wird, und das er in dem Wohl aller einzelnen sieht, die thatsächliche Wertschätzung der Verfassungsformen unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt und dem einzelnen weit mehr Spielraum und Einfluß auf das ganze gewährt als es in dem Sinne der vorhandenen Verfassung liegt [4]). — Man sieht in

[1]) Dial. P. III, Tr. I, L. II, c. 1.

[2]) Vgl. Preger a. a. O., S. 8.

[3]) Vgl. besonders Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 23.

[4]) Ich stimme Müller vollkommen zu, wenn er II, 266 bemerkt, daß in Occams Schriften „mit dem mächtigen Rütteln an dem alten Bau der Hierarchie, wenn auch unscheinbar, die Vorbereitung eines neuen kirchlichen Verfassungslebens verknüpft war“.

seiner Betrachtungsweise ist ein enger Zusammenhang. Die Aufgabe der Kirche sind die spiritualia, diese sind Angelegenheit eines jeden, sie dürfen also auch nur so verwaltet werden, daß das Interesse der Gläubigen gewahrt bleibt, das die oberste Norm ist; hieraus ergiebt sich, daß die Organisation und die Autorität der Priesterschaft nicht unbedingten Wert haben kann und beschränkt sein muß [1]).

Hieraus ergiebt sich auch noch dies, daß, wie die Kirche im Gebiete der spiritualia nicht eine unbedingte Herrschaft über die Gläubigen haben soll, so sie vollends nicht in das weltliche Gebiet übergreifen kann, weder weltliche Herrschaft noch weltliche Reichtümer beanspruchen darf, daß sie Vermögen nur in dem Maße haben soll, als es für ihre geistlichen Zwecke förderlich ist, in deren Dienst ihr Vermögen sein muß. Hierüber verbreitet sich Occam häufig. Auch hier macht er Gebrauch von der Ansicht, daß die christliche Gemeinschaft ursprünglich im Besitze von Eigentum sei, das christliche Volk, daß also dieses auch unter Umständen über die Verwendung der Güter mit zu bestimmen habe [2]). Daß die Kleriker gar kein Eigentum haben sollen, fordert er nicht, aber Reichtümer brauchen sie auch nicht, da sie keine äußere Macht auszuüben haben, für die man Reichtümer brauchen würde [3]). So viel als sie für ihren Unterhalt brauchen, soll ihnen gewährt werden, aber mehr ist vom Übel. Wenn die Kirche mehr besitzt, so soll sie es zu den geistlichen Zwecken verwenden, für die es gegeben ist; aber kein Papst oder Bischof darf Kirchengut willkürlich behandeln, ohne Ursache veräußern [4]) oder zu willkürlichen Zwecken verwenden. Die Zwecke, zu welchen es verwendet werden soll, sind einmal gottesdienstliche, sodann für Arme, für religiosi, für ecclesiastici und endlich für weltliche Arme [5]). Wenn die Prälaten der Kirche es schlecht verwalten, so kann es nach dem Grundsatz, daß es eigent-

---

[1]) Der Glaube steht höher als der Papst Dial. P. I, L. VI, c. 25 sq.

[2]) Opus non. Dier. c. 76. 77. Die congregatio fidelium hat ursprünglich über Eigentum zu bestimmen. Octo Quaest. I, 17.

[3]) Dial. P. III, Tr. I, L. II, c. 29.

[4]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 23.

[5]) Opus non. Dier. c. 76.

lich der congregatio fidelium gehört, auch von Laien verwaltet werden. Auch ist seine Meinung nicht, daß unter normalen Verhältnissen der Papst die Verfügung über alles kirchliche Eigentum in letzter Instanz habe, da vielmehr auch einzelne Kircheneigentum haben können; der Papst hat nur in dem Maß Vollmacht, als es die Gläubigen bestimmt haben [1]). Der Papst darf auch nicht mehr von den Gläubigen in Anspruch nehmen, als für seine Bedürfnisse pro victu, vestitu et exercendo suo officio nötig ist [2]). Was darüber hinausgeht, hat er entweder als Geschenk oder sibi usurpat tyrannice [3]). Das Geschenk aber hat er nur so zu verwalten, wie es der intentio dantium entspricht [4]). Verfügt er anders, so ist das ein Diebstahl, und er ist zur Rückgabe verpflichtet. Hierfür wird Bernard von Clairvaux als Zeuge aufgeführt in seiner consideratio für den Papst Eugen [5]). Man darf hierbei nicht übersehen, daß nach ihm Eigentum überhaupt nur nach menschlichem positivem Rechte entsteht, daß also auch die Kleriker Eigentum nur jure humano [6]) haben können. Von hier aus ist es völlig konsequent, wenn Occam inbezug auf das Eigentum eine völlige Selbständigkeit der Kirche und ihrer Vertreter nicht anerkennt, sondern verschiedentlich hervorhebt, die Kirchenbeamten haben an weltlichem Gut nur so viel zu beanspruchen, als ihnen nötig sei; und dieses Gut stammt von der congregatio fidelium, kann aber als Eigentum nur gelten durch gesetzliche Anerkennung des Staates. Und wenn sich hier die Kirche auf ihr kanonisches Recht berufen wollte, so sagt Occam oft genug, daß das kanonische Recht nicht das weltliche Recht aufheben könne [7]). Eben daher schreibt er inbezug auf das kirchliche Vermögen dem Staat eine beaufsichtigende Stellung zu, wovon im nächsten Abschnitt noch ein Wort

1) Opus non. Dier. c. 77.

2) Octo Quaest. III, 4. Papst und Bischöfe seien zum Dienste da, nicht dazu, der Herde lac et lanea zu nehmen.

3) Octo Quaest. VIII, 5.

4) Octo Quaest. VIII, 5; I, 15.

5) Octo Quaest. VIII, 5, p. 385(b).

6) Opus non. Dier. c. 88. 89.

7) Octo Quaest. III, 2.

zu reden ist. Daß Kirchenbeamte vor das weltliche Gericht gehen, um zu prozessieren, findet er daher, wenn auch nicht als dem vollkommensten Stand entsprechend, so doch auch nicht unberechtigt [1]).

III. Verhältnis von Kirche und Staat.

Wir haben bisher gefunden, daß Occam bemüht ist, dem Staat für sich seine Aufgabe zuzuweisen, die er selbständig zu lösen hat, wie die Kirche die ihrige. So ist das Ideal des Verhältnisses beider zu einander dies, daß jeder für sich von dem andern nicht gestört das Seine zum Wohl der Gesellschaft vollbringen möge. Und wenn er auch die Religion für höher hält als das Interesse für das Irdische, so glaubt er deshalb doch nicht, daß man von der Religion aus die temporalia bestimmen könne. Denn wenn er sich auch das Bild von Sonne und Mond inbezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat, Papst und Kaiser aneignet [2]), so legt er es doch in dem Sinne aus, daß ein katholischer Kaiser in spiritualibus (sofern er eben zugleich Christ ist) die Direktion vom Papst erhalte; auf die temporalia und ihr Regiment hat das keinen Einfluß.

Obgleich so beides auseinander gehalten wird, so führt Occam den Standpunkt der Scheidung doch nicht völlig konsequent durch. Denn er fällt, wenn auch nicht für den regelrechten Gang der Dinge, so doch für Ausnahmefälle in die Vermischung geistlicher und weltlicher Angelegenheiten zurück. Er kommt häufig darauf zu sprechen, daß es im Grunde dasselbe Volk ist, welches der Papst und Kaiser beherrscht, welches sich einen Papst und einen Kaiser zu wählen von Haus aus berechtigt ist, ein geistliches und ein weltliches Oberhaupt. Wenn er daher auch für gewöhnlich (regulariter) die Ansicht geltend macht, daß die Teilung besser sei, als wenn nur ein Oberhaupt wäre, das über

[1]) Opus non. Dier. c. 108. 115. 117. 119.

[2]) Vgl. Dial. P. III, Tr. II, L. I, 24. Octo Quaest. I, 14, wo Staat und Kirche mit Leib und Seele verglichen sind, aber dem Leib ausdrücklich seine eigenen Funktionen zugeschrieben werden. Der Papst verhalte sich zum Kaiser wie der Vater zum Sohn, was sich aber nur auf die spiritualia beziehe: Octo Quaest. II, 13.

spiritualia und temporalia zugleich verfügen könnte, so ist für ihn nicht regulariter, aber doch casualiter nicht ausgeschlossen, daß der geistliche Regent weltliche Angelegenheiten oder umgekehrt der weltliche geistliche Angelegenheiten besorge. Im Grund sind beide Vertreter des Volkes und können also für außergewöhnliche Fälle auch über ihre gewöhnliche Kompetenz hinausgreifen. Man darf sich daher nicht wundern, wenn Occam das, was wir bisher als seine Ansicht aufgestellt haben, wieder durchkreuzt, nämlich casualiter, für bestimmte Fälle, in denen das ausgesprochene prinzipielle Verhältnis von Staat und Kirche sich nicht durchführen läßt, weil entweder die Kirche oder der Staat seine Pflicht nicht thut oder nicht thun kann. Eine Durchkreuzung des Prinzipes ist hierin deshalb zu finden, weil er nicht dabei bleibt, daß die Kirche in solchem Falle, wie auch immer, sich selbst helfe oder der Staat, wie auch immer, sich selbst helfe, sondern casualiter Kompetenzüberschreitungen von beiden Seiten duldet. Zu seiner Entschuldigung läßt sich anführen, daß er einmal inbezug auf den Einfluß des Staates auf die Kirche für seine Zeit den Kaiser als Christen voraussetzt, und von dem Grundsatz aus, daß jeder Christ gegen Verderbtheit und Ketzerei der kirchlichen Oberen seine Stimme erheben dürfe, die Fürsten nicht davon ausschließen kann, im Interesse des christlichen Volkes einzuschreiten. Freilich verkennt er hier den Unterschied zwischen dem Fürsten als einer christlichen Person und als Staatsoberhaupt, der aber auch den Reformatoren noch nicht deutlich geworden ist. Was aber den Einfluß der Vertreter der Kirche auf den Staat angeht, so ist hier derselbe Grundsatz, daß das Volk, ja jedes Mitglied des Volkes gegen Fürsten, die ihre Pflicht versäumen, ihre Stimme erheben könne, so verwendbar, daß auch der Papst im Auftrag des Volkes casualiter die Pflichten des Staatsoberhauptes versehen kann, wobei Occam freilich Amt und Person auch hier nicht auseinanderhält und übersieht, daß das kirchliche Amt als solches eben hier ein Hindernis bildet. Mit einem Wort: Gerade das, worin Occam seine Stärke hat, daß er auf das Volk als die Gesamtheit der einzelnen seinem Nominalismus gemäß zurückgeht, wird für ihn eine Klippe, an der die konsequente Durchführung der Sonderung der

Aufgaben der staatlichen und der kirchlichen Gemeinschaft scheitert. Der einzelne ist Christ und Bürger zugleich, und so kann er, — und zwar je einflußreicher er durch eine amtliche Stellung ist, um so mehr — im Notfalle für beide Gebiete eintreten. Daß hier die in seiner Zeit noch herrschende Theorie der Vermischung von staatlichem und kirchlichem Gebiete nachwirkt, wird nicht zu leugnen sein. Im ganzen aber erkennt man, welche hohe Bedeutung er dem Staatsleben zuschreibt, darin, daß er auch casualiter nicht bloß in theokratischen Papismus zurückfällt, sondern ebenso wenig byzantinische Abwege abschneidet. Aber interessant bleibt es, gerade an seinem Beispiel zu sehen, wie theokratische und byzantinische Neigungen in einander übergehen können, wie beide Systeme Zwillingsgeschwister sind. Doch betrachten wir seine Ansicht noch etwas im einzelnen und zwar zuerst die theokratischen, sodann die byzantinischen Abweichungen, die freilich — das darf man nie vergessen — nur als Ausnahmen für den Notfall zu betrachten sind.

Um die Eingriffe des Papstes als extraordinäre zu bezeichnen und auf außerordentliche Fälle zu beschränken, bemerkt er häufig, der Papst habe kein Recht, die Rechte und Freiheiten anderer sine culpa et absque causa zu stören [1]). Dagegen habe der Papst in casu necessitatis in temporalibus quandam potestatem [2]). Und wenn auch der Papst an sich nicht das Recht hat, Fürsten einzusetzen, was daraus, daß er sie salbt oder krönt, nicht kann abgeleitet werden [3]), so kann er doch in casu selbst den Kaiser absetzen, wenn dieser debita officia debite exercere nollet

[1]) Octo Quaest. I, 7.

[2]) Octo Quaest. I, 8.

[3]) Octo Quaest. I, 12. 13; II, 10; VI, 2. Die Krönung und Salbung dient dazu, die magnificentia regalis zu zeigen, die reverentia zu erhöhen Octo Quaest. V, 3; IV, 7. Der Kaiser wird nicht erst durch diese Zeremonieen zum Kaiser, er ist es eo ipso IV, 7; VIII, 3. 5, Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 21; P. III, Tr. II, L. II, c. 29. Die Salbung und Krönung ist menschliche Institution, nicht wie die Ordination eines Priesters göttlich. So müßte durch menschliches Recht bestimmt sein, daß sie erst die fürstliche Macht gebe, Octo Quaest. V, 3. 8 9; VI, 2, was nicht bestimmt ist.

vel non posset und um seiner iniquitas willen inutilis ist [1]. Übrigens bemerkt er, daß der Papst nur dann eingreifen könne, wenn die, denen es zukommt, es ihm übertragen [2], oder wenn sie nicht können oder nicht wollen und talis immineret casus, der es durchaus notwendig macht, daß eingegriffen wird. Über einzelne facta, wo sich Päpste Absetzung von Fürsten gestattet haben, in England und Spanien urteilt er ungünstig; es sei da eine päpstliche Usurpation vorgekommen; und Ähnliches deutet er inbezug auf Innocenz III. in seinem Verhältnis zu Friedrich II. an [3]. Findet eine Vakanz in der kaiserlichen Succession statt, so hat der Papst zwar nicht an sich das Recht, in die Lücke einzutreten; aber doch kann an ihn der recursus im Notfalle stattfinden, wenn kein Vicarius da ist [4]. So behaupten manche, daß durch die Vermittlung des Papstes das Kaisertum an die Franken gekommen sei, und Occam scheint der Meinung zu sein, daß sich das annehmen lasse, wenn man dabei nicht den Papst als Papst sondern als Römer und Beauftragten des römischen Volkes ansehe [5]; in letzter Instanz bleibt er doch dabei, Kaiser sei der Frankenkönig durch die Römer geworden [6]. Und wenn er auch von seinem

---

[1]) Octo Quaest. I, 12.

[2]) Octo Quaest. II, 8; VIII, 5. Der Papst übt damit nach der letzten Stelle kein anderes Recht aus, als jedem Bürger zusteht, s. o. S. 687. Für gewöhnlich hat der Papst das Recht, den Kaiser abzusetzen, nicht, weder jure divino, noch humano; und wenn es ein Kaiser ihm verliehen hätte, wäre er destructor imperii; also kann er dies wohl nur im Notfall, wenn kein anderer einen schlechten Kaiser entfernte Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 8.

[3]) Octo Quaest. II, 8. Die Theorie, daß der Papst vom Unterthaneneid entbinden könne, erkennt er kaum an. Höchstens hat der Papst erklären können, daß einem abgesetzten Kaiser die Unterthanen nicht mehr den Eid zu halten brauchen, wenn sie ihn darum frugen. Octo Quaest. VIII, 5.

[4]) Octo Quaest. II, 14. Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 22. „Supplet defectum", aber nach der letzten Stelle nicht als Papst sondern im Auftrag der Römer oder der Wähler. Den Anspruch, daß dem Papst eo ipso das Reichsvikariat zustehe, erkennt er nicht an.

[5]) Octo Quaest. IV, 5.

[6]) Octo Quaest. IV, 8. Diese Erörterungen bieten auch insofern Interesse, als sie zeigen, wie Occam und seine Zeitgenossen die Geschichtsforschung durchaus nur im Interesse einer bestimmten Theorie, nicht um ihrer selbst willen betreiben.

Grundsatz aus, daß das Volk die Rechte zu übertragen habe, anzuerkennen scheint, daß die Römer zwar nicht das imperium, aber das Recht, bei der Kaiserwahl bestimmend zu wirken, oder andern die Wahl aufzutragen, dem Papste übertragen können, so bemerkt er doch zugleich, daß man über das Faktum, ob diese Übertragung stattgefunden habe, den päpstlichen Aussagen nicht zu glauben brauche, wenn sie nicht bewiesen seien; und wenn es einmal übertragen sei, so sei es doch nicht für immer geschehen; auch aus einer consuetudo der Römer in dieser Beziehung lasse sich ein päpstliches Recht keinesfalls ableiten [1]). Sieht man auf die einzelnen Funktionen des Staates, so ist Occam der Meinung, daß in bestimmten Fällen das richterliche Urteil auf die geistlichen Richter übergehen könne, wenn nämlich die weltlichen ihr Amt vernachlässigen [2]). Ebenso wird bemerkt, daß in bestimmten Fällen, die zweifelhaft sind für den Richter, der Papst entscheiden könne, aber nur wenn der Kaiser nicht entscheiden wolle, und auch in diesem Falle nicht richterlich, aber docendo et praecipiendo [3]) oder wie er es an einer anderen Stelle beschränkt, wenn der Kaiser es zuläßt [4]). Eine consuetudo für den Papst kann hieraus nur werden mit Zustimmung des Kaisers. Würde aber freilich der Kaiser dulden, daß die Richter die justitia vernachlässigen, und nicht dulden, daß der Papst oder ein anderer diesen Fehler ergänzt, so wäre er ein destructor justitiae und als solcher abzusetzen [5]). Hierin zeigt sich zugleich wieder, daß der Kaiser nicht um seiner selbst willen da ist, so wenig wie der Papst, sondern um die Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten [6]).

---

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 30.

[2]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 7. Ist kein weltlicher Richter da, der die saecularia ex officio possit vel velit judicare, so kann sich der Papst auch in das Richten über temporalia einmengen. Octo Quaest. I, 11; aber nach II, 7 nur im Notfall.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 15.

[4]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 21.

[5]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 21.

[6]) Man wird auch beachten müssen, daß Occam nicht daran denkt, gegen die Institution geistlicher Kurfürsten anzugehen, welche zugleich weltliche Fürsten sind. Diese Vermischung beanstandet er nicht, daher er die geistliche Juris-

Ebenso aber kann auch in casu der Kaiser in das kirchliche Gebiet übergreifen. Es zeigt sich das sowohl bei der Frage nach der Einsetzung als der Absetzung der Päpste. Der Kaiser kann, wenn die Kardinäle ketzerisch sind, als Laie jedenfalls die Papstwahl mitvollziehen, deren Recht ja in letzter Instanz im christlichen Volke wurzelt. Aber Occam geht weiter; der Kaiser könne die Wahl in solchem Falle deshalb allein vollziehen, wie es auch die Geschichte beweise, weil ihn die imperialis sublimitas magis dignum hujus modi juris vel potestatis mache [1]). Denn wenn Laien auch nicht solches thun sollen, was Ordinierte, so können sie doch das thun, was dem gemeinsamen Nutzen dient, und was nicht zum ordo oder zu einem besonderen göttlichen Auftrag gehört, und letzteres ist bei der Papstwahl nicht der Fall [2]). Freilich meint er, daß dies nur ein christlicher, katholischer Kaiser thun könne, der nicht häretisch sei [3]). Was nun die Absetzung des Papstes durch den Kaiser angeht, so ist diese natürlich auch nur in casu denkbar. Daß der Kaiser inbezug auf die vis coactiva dem Papste übergeordnet ist [4]), daß der Kaiser die jurisdictio coactiva auch über den Papst ausüben kann, wenn er weltliche Verbrechen begeht, das ist noch keine Überschreitung des Rechtsstandpunktes des Staates; daß aber der Kaiser den Papst absetzen kann [5]), könnte schon eher bedenklich erscheinen, vollends aber, daß er einen Papst wegen Häresie soll absetzen können. Hier handelt er natürlich wieder im Interesse des bonum commune und gegen einen häretischen Papst, der als incorrigibilis obendrein gar nicht mehr Papst sein kann, ja als Häretiker eo

---

diktion inbezug auf Rechtsstreit anzuerkennen scheint, wenn einer unter der weltlichen Jurisdiktion des geistlichen Richters steht. Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 13.

[1]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 4, c. 13.

[2]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 4.

[3]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 5.

[4]) s. o. S. 686. Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 22.

[5]) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 17; P. I, L. VI, c. 55. Wenn der Papst sich weigert, falls er im Verdachte der Häresie steht, eine inquisitio zuzulassen, darf man den weltlichen Arm zuhilfe rufen, wie nach c. 53. 54 die Fürsten einen solchen, der gegen päpstliche Häresie kämpft, zu schützen haben, eventuell selbst mit den Waffen.

ipso aufgehört hat, Papst zu sein [1]), kann er, wie gegen alle Häretiker, Gewalt anwenden; er kann ihn behandeln wie einen Wahnsinnigen, der sich selbst oder anderen Schaden zufügt. Das kann vonseiten des Staates, der publicae potestates, geschehen deficiente ecclesiastica potestate [2]). Occam meint Octo Quaest. III, 8, daß ein christlicher Fürst das bonum commune spirituale fördern soll und zwar mit Bezug auf Glaubenssachen; ja ein ungläubiger Fürst kann sogar in eine causa fidei sich mischen, zwar nicht sofern sie Offenbarungssache ist, aber sofern sie rei publicae mores angeht, im Interesse des Gesamtwohles, wenn der Papst als Häretiker incorrigibilis ist und der Kirche Ärgernis giebt, oder wenn er Verbrecher ist, wobei auf das deutlichste die Vorstellung mitwirkt, daß die Häresie wie ein anderes Verbrechen anzusehen sei. Ebenso steht auch den Fürsten das Recht zu, an dem Konzil teilzunehmen, zumal die Priester doch auch nur als Vertreter des Volkes an demselben beteiligt sind [3]).

Indem das Gesagte zeigt, daß der Papst in casu über den Kaiser, wie der Kaiser in casu über den Papst Gewalt hat, ergiebt sich zugleich doch, daß der leitende Grundgedanke, daß Staat und Kirche als gleichberechtigte Größen anzusehen seien, nicht prinzipiell verletzt wird, wenn auch eine reinliche Sonderung der beiderseitigen Aufgaben, die er anstrebt, an diesem Punkte nicht durchgeführt ist.

Es erübrigt, daß wir, an früher Erörtertes anknüpfend, Occams Ansicht über die Punkte noch zusammenstellen, welche Staat und Kirche gemeinsam sind, über rechtliche Fragen, welche nach katholischer Anschauung sowohl vor den geistlichen wie vor den weltlichen Richter gehören können, insbesondere die rechtliche Stellung und Befugnisse der Kirchenbeamten, sodann das kirchliche Vermögen, die Ehe, um eine Übersicht zu ermöglichen, welche zeigen mag, wie er, von jenen besprochenen casus abgesehen geneigt ist, dem Staate und der Kirche auch in diesen beide gemeinsam angehenden Punkten das jedem Zukommende zuzuweisen, also sein Grundprinzip zu wahren. Un-

---

[1]) Vgl. S. 698.

[2]) Dial. P. I, L. VI, 99. 56.

[3]) Dial. P. I, L. VI, 85.

verhohlen tritt seine Ansicht schon in dem Dialogus inter militem et clericum hervor, sowohl inbezug auf die Jurisdiktion, als das Kirchenvermögen. Die Meinung, daß die Kirche es mit der jurisdictio der Verbrechen zu thun habe, weil sie über Sünden zu urteilen habe, ja daß sie es überhaupt mit dem Gebiet des justum zu thun habe, wird widerlegt; wer die Gesetze gegeben hat, der hat zu urteilen, und das ist der Staat; will sich der Priester in die Rechtsprechung einmischen, so entsteht Verwirrung. Die Aufgabe des Priesters sei zum Gehorsam zu ermahnen und Verbrechen zu tadeln, aber nicht de justo et injusto cognoscere [1]); ebenso wenig aber wie über Sittliches, das zugleich rechtlich ist, haben die Priester über Rechtsstreitigkeiten, die das Vermögen angehen, zu entscheiden. In dieser Beziehung kann das kanonische Recht gegen das weltliche keine Geltung beanspruchen. Überhaupt hat der Papst nicht das Recht, Gesetze des Kaisers aufzuheben [2]). Er geht aber auch dazu fort, die Ausnahmestellung der Geistlichkeit inbezug auf die staatliche Jurisdiktion zu mißbilligen. Die weltlichen Angelegenheiten auch der Geistlichen gehören vor den weltlichen Richter [3]), natürlich auch die Streitigkeiten zwischen Laien und Geistlichen [4]). Handelt es sich um Verbrechen, die vor den Strafrichter gehören, so giebt es kein besonderes Recht oder ein geistliches Gericht für Priester, Christus hat auch vor Pilatus gestanden [5]). Auch der Papst hat hierin keine Ausnahmestellung, wenn er sich gemeiner Verbrechen schuldig macht. Die vis coactiva kommt dem Staate zu [6]). Denn wenn Occam auch anerkennt,

---

1) Vgl. auch Octo Quaest. III, 4. Sollte, was mir nicht erwiesen zu sein scheint, der Dialogus inter militem et Clericum auch nicht echt sein, so bleibt die Ansicht Occams im wesentlichen dieselbe. Das erkennt auch Riezler an, indem er zugiebt, es könnte Occam der ausgesprochenen Gesinnung nach den Dialog geschrieben haben. A. a. O. S. 145.

2) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 29. Vgl. De jurisdictione imper. in causis matrimonialibus.

3) Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 19.

4) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 19.

5) Dial. P. I, L. VI, 4.

6) Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 23. Der Papst muß humanum subire judicium, wenn er ein Verbrechen begangen hat Octo Quaest. I, 17,

daß in dem Gebiet der spiritualia die Kirche Gehorsam für gewöhnlich verlangen könne und daß in spiritualibus der Kaiser als gläubiger Christ auch von dem Papste Weisungen erhalten könne [1]), so ist das doch nicht so gemeint, daß dies sein weltliches Regiment beträfe, in dem er selbständig zu entscheiden hat. Ja ein ungläubiger Fürst hört darum nicht nur nicht auf, Fürst zu sein, sondern kann sogar einen verbrecherischen Papst strafen.

Was zweitens das Kirchenvermögen angeht, so ist es keine Kompetenzüberschreitung, wie Occam meint, daß ein gläubiger Fürst auch für das Wohl der Kirche sorgen soll [2]) durch Unterstützung der Kirche mit Geldmitteln, die der Staat hat. Soviel an temporalia, als für den sumptus spiritualis ministerii und vitae subsidium nötig sei, soll der Kirche geliefert werden. Auch können Fürsten der Kirche Schenkungen machen. Nur sind diese nicht als unwiderruflich zu betrachten und nicht der staatlichen Aufsicht zu entziehen. Man wird es ferner anerkennen müssen, wenn er ausspricht, daß das Kirchenvermögen überhaupt der Anerkennung des Staates bedürfe. Was das letzte betrifft, so fordert er die Aufsicht des Staates über Stiftungen, daß dieselben der Intention der Geber gemäß verwendet werden. Der Fürst hat hier seinen Rechtsschutz in vollem Sinne geltend zu machen. Aber eben darum hat er auch das Recht, im Notfalle das Kirchengut zu besteuern. Nec est blandiendum ecclesiarum superfluitati immo succurendum tantae gentis necessitati. Wenn man einwende, daß man da wieder nehme, was Gotte geschenkt sei, so sei zu erwidern: die rechte Anwendung des Geldes

ebenso, wenn er Eigentum oder Rechte anderer angreift, und das auch dann, wenn der Kaiser Häretiker wäre. Vgl. Octo Quaest. II, 7. Dial. P. III, Tr. II, L. III, c. 21. Wäre der Papst vom Gericht des Kaisers ausgenommen, so könnte das wegen der großen sequela des Papstes für den Frieden gefährlich werden.

1) Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 19. 24.

2) Übrigens bemerkt Occam, daß der Kaiser durchaus nicht verpflichtet sei, dem Papst einen Eid zu leisten, daß er die Kirche schützen wolle, und hat es ein Kaiser gethan, so sind deshalb seine Nachfolger nicht dazu verpflichtet. Octo Quaest. II, 11.

sei die für die salus populi christiani. Wenn die Kirche censualem agrum kauft, kann der Staat nicht den zu zahlenden census verlieren; und wenn der Staat in Not ist, kann die Kirche kein privilegium so unbedingt erhalten haben, daß nicht der Staat dasselbe aufheben und um des öffentlichen Wohles willen Auflagen machen könnte. Sogar der Papst schulde in temporalibus dem Kaiser Tribut, wenn dieser ihm nicht immunitas gewähre. Im großen und ganzen also nimmt er inbezug auf das Kircheneigentum den Standpunkt ein, daß dasselbe dem Rechtsschutze des Staates und seiner Aufsicht besonders im Interesse der Besteuerung [1]) und der rechten Verwendung unterstellt sei, wogegen der Staat aber auch den Kirchen, wo es not thut, mit seinen Mitteln zuhilfe kommt.

Was endlich die Ehe angeht, so hat hierüber, wie erwähnt, Occam eine besondere Schrift geschrieben, und in welchem Maße hier Occam das Recht des Staates geltend macht, ist oben schon bemerkt worden. Die alten Kaiser haben, bevor es Kirchengesetze gab, über die Ehe bestimmt, und der Kaiser hat, soweit nicht ausdrücklich die lex divina in Betracht kommt, noch heute darüber zu bestimmen. Wenn man die Ehe als Sakrament bezeichne, und deshalb die Eheschließung der Kirche zuschreibe, so sei es schon an sich nicht richtig, daß in jedem Falle nur die Cleriker Sakramente verwalten können. Jedenfalls aber habe der Kaiser über alles nicht im göttlichen Gesetz Bestimmte in Ehesachen die Entscheidung; wenn die Kleriker darüber bestimmen, so bestimmen sie darüber nicht, sofern sie von Christo, sondern vom christlichen Volke den Auftrag dazu haben oder vom Kaiser oder virtute consuetudinis. Eben daher kann der Kaiser streitige causas ad se revocare, in quem populus suam transtulit potestatem. Die kirchlichen Konstitutionen können hier kein Hindernis bilden, können nicht legibus civilibus praejudicare.

Die Ansicht von Occam ist in dieser Schrift allerdings bestimmt durch die Tendenz, die Heirat des Sohnes des Kaisers

---

[1]) Octo Quaest. III, 2. Dial. P. III, Tr. II, L. I, c. 28; P. III, Tr. II, L. II, c. 17.

Ludwig des Bayern mit Margareta von Tirol und Kärnthen dem Wunsch des Kaisers entsprechend zu rechtfertigen. Eben daher ist auch die Erörterung mehr auf diesen einzelnen Fall zugeschnitten. Aber so viel ist doch deutlich, daß Occam glaubt, daß wenn kein Hindernis aus dem göttlichen Gesetz, der Schrift im Wege stehe, im streitigen Falle der Kaiser in Ehesachen die Entscheidung geben könne, daß die Kirchengesetze kein Hindernis bilden können, dem nicht der Kaiser sein Recht gegenüber stellen könnte. Da die Ehelosigkeit sein Ideal ist, so kann die Ehe um so eher dem Staate von ihm überantwortet werden. Der Dualismus kommt auch hier wieder der Selbständigkeit des Staates zustatten. Seine Tendenz geht dahin, das, was an der Ehe weltlich ist, der Bestimmung des Staates zu unterwerfen. Daß freilich die Bestimmung sehr ungenügend ist, daß wo die lex divina in Betracht komme, die Kirche mitzubestimmen habe, leuchtet ein, einmal deshalb, weil eine genaue Bestimmung im einzelnen über das, was die Schrift befehle, also über die Fragen, deren Inhalt vor das geistliche Forum gehöre, fehlt; sodann aber auch deshalb, weil von seinem Prinzip aus, daß die Laien, also auch der Kaiser über die Meinung der Schrift ein Urteil haben, es völlig überflüssig scheint, selbst das, was die Schrift lehrt, als vor das Forum der Kirche gehörig zu bezeichnen. Erwägt man aber, daß er Ehen von Nichtgläubigen, und von Nichtgläubigen und Gläubigen nur als dem staatlichen Forum zugehörig betrachtet, dabei ebenso alles, was nicht in der lex divina bestimmt ist, in Eheangelegenheiten dem Staate überweist und in dieser Ansicht sich nicht einmal durch den Einwand, die Ehe sei ein Sakrament, irre machen läßt, und die staatliche Gesetzgebung gegen die kirchliche anerkennt, so sieht man, daß er auf dem Wege zu der Anschauung sich befindet, daß die Ehe „ein weltliches Geschäft sei“, worin ihn sein Ideal mönchischer Heiligkeit wie gesagt nur bestärken konnte. Daß er dabei der Kirche das Ihre geben wollte, erhellt daraus, daß die Gesetze der Schrift verbindlich sein sollen und daß er nicht den sakramentalen Charakter der Ehe bestreitet, sondern nur dies, daß in jedem Falle ausschließlich der Kleriker das Sakrament verwalten müsse; aber an einer klaren Durchführung im einzelnen hat er es fehlen lassen.

IV. Zusammenfassende Übersicht.

Fassen wir die Ansicht Occams kurz zusammen, so ist folgendes zu sagen:

1. Occam gründet den Staat auf das Recht, das Recht als natürliches auf die Vernunft, und so schreibt er dem Staat sein eigenes Gebiet zu, in welchem er von der Offenbarung unabhängig ist. Und doch ist dabei zu beachten, daß er nicht in Vernunftabstraktionen stecken bleibt, sondern die Tendenz verrät sowohl inbezug auf den Staat wie auch die Kirche die konkreten Bedürfnisse zu berücksichtigen: daß er eine unter den gegebenen Umständen mögliche Verfassung will, deutet er mehr als einmal an, so inbezug auf die Frage, ob Monarchie, ob eine andere Verfassung im Staat wie in der Kirche vorzuziehen sei.

2. Gegenüber der bisherigen Entwickelung ist diese Anerkennung der Selbständigkeit des Staates möglich, weil er zugleich die Aufgabe der Kirche auf die spiritualia einschränkt und ihr wesentlich die Pflege der Frömmigkeit zuschreibt, diesem Interesse ihre Verfassung dienstbar macht, alles Rechtliche daher wesentlich nur als Mittel für den geistlichen Zweck betrachtet und eben daher die Jurisdiktion der Kirche in der Weise beschneidet, daß Kollisionen mit dem Staate vermieden werden können, weil die Kirche mit ihrer jurisdictio nirgend mehr in das staatliche Gebiet, die temporalia und die vis coactiva eingreift.

3. Diese Trennung von Staat und Kirche will er aber doch nicht zu einer vollen Scheidung werden lassen. In den Gebieten, wo Staat und Kirche zusammentreffen, inbetreff der Jurisdiktion, inbezug auf das Kirchenvermögen, sucht er den Einfluß des Staates auf die Kirche aufrecht zu erhalten, so weit es sich hier um das Recht handelt, wie er anderseits auch anerkennt, daß die Vertreter des Staates in spiritualibus den Weisungen der Kirche, wenn sie Gläubige sind, zu folgen haben, was freilich nicht das weltliche Regiment betrifft. Ebenso sucht er in der Ehe dem Staat und der Kirche, jedem das Seine zu überweisen.

Auf der anderen Seite hat er freilich nicht völlig die **Vermischung** beider Gebiete ferngehalten. Denn wenn er auch die Selbständigkeit des Staates insofern anerkennt, als er die Berechtigung zur Staatslenkung durchaus nicht vom Glauben abhängig macht, so vergegenwärtigt er sich auf der andern Seite doch, daß es dasselbe Volk sei, welches sich staatlich und kirchlich organisiere. Diesen Gedanken aber verwendet er unter dem Druck anderweitiger Vorstellungen dazu, casualiter wieder in der beschriebenen Weise kirchliche und staatliche Angelegenheiten zu vermischen. Dieses casualiter, das bei ihm sich geltend macht, droht alle Prinzipien wieder in Frage zu stellen, hängt aber damit zusammen, daß er keine prinzipiell einheitliche Weltanschauung hat und darum der Casuistik Raum giebt.

4. Sein sittliches Ideal ist zwar im Mönchtum gegeben, also in der Zurückstellung des Weltlichen gegen das Geistliche, wie sich das ja auch in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie ausspricht. So kann das Weltliche an dem sittlichen Ideal gemessen doch nur als etwas Untergeordnetes angesehen werden. Aber anderseits geht Occam doch soweit, die Selbständigkeit des Weltlichen völlig anzuerkennen. Aus dieser doppelten Betrachtungsweise muß sich für die Ethik ein Gebiet aufthun, das der Kasuistik ausgesetzt ist, und man kann sich nicht wundern, wenn das bei Occam in der beschriebenen Weise hervortritt. Doch ist bei ihm die Einsicht in die Selbständigkeit der weltlichen Gebiete soweit vorgeschritten, daß selbst da, wo er casualiter den Dualismus zwischen Weltlichem und Geistlichem durch Vermischung beider Gebiete aufheben will, er doch nicht völlig seine Ansicht von dem höheren Wert des geistlichen Lebens durchführt, vielmehr auch hier ebenso den Staat in die kirchlichen Verhältnisse eingreifen läßt, wie umgekehrt die Kirche in die staatlichen. Das geschieht aber zugleich deshalb, weil er das höhere geistliche Leben auch nicht als ein spezifisch kirchliches faßt, sondern mehr als Sache des einzelnen ansieht, seinem Nominalismus entsprechend, eben daher weniger das kirchliche Leben als kirchliches als das höhere Leben auffaßt, als vielmehr das Leben in der

Zurückgezogenheit von der Welt überhaupt, auch von der größeren organisierten kirchlichen Gemeinschaft. So kann seine Höherschätzung des geistlichen Gebietes gegenüber dem Weltlichen inbezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat nur noch so viel wirken, daß er casualiter sowohl die Kirche dem Staat übergeordnet sein läßt, wie anderseits den Staat kirchliche Angelegenheiten besorgen läßt, wodurch derselbe doch auch selbst in gewissem Sinne casualiter einen geistlichen Charakter gewinnt. Es ist das Verdienst der Reformation, daß sie das, was Occam von seiner Kasuistik abgesehen beabsichtigte, prinzipiell durchführen konnte, wenn sie freilich in concreto auch wieder in byzantinische Abwege teilweise geriet. Diese sind aber bei ihr Inkonsequenzen und Nachwirkungen der vorhergegangenen Zeit, während bei Occam die Unklarheit in der prinzipiellen Anschauung eine konsequente Durchführung seiner Tendenz Weltliches und Geistliches zu trennen unmöglich machte. Die Reformation erkannte die Berechtigung der weltlichen Gebiete als sittlicher Größen prinzipiell an. Sie kannte kein mönchisches Ideal. Eben daher konnte sie rückhaltlos die Stellung des Staates anerkennen, ja mußte es thun, dem Grundsatze gemäß, daß die rechte Frömmigkeit ihren sittlichen Einfluß darin zu zeigen habe, daß man imstande sei, die weltlichen Berufe auf die rechte Weise, d. h. so zu erfüllen, daß dieselben als gottgewollte Aufgabe erfaßt, und ihrer Eigentümlichkeit entsprechend behandelt werden. Weil sie ein einheitliches Prinzip hat, das nicht sittliche Thätigkeit in der Welt und Frömmigkeit auseinanderreißt, sondern die Frömmigkeit zum Fundamente einer Sittlichkeit macht, welche die weltlichen Berufe ihrer Art nach erfüllt, ist hier prinzipiell die Kasuistik ausgeschlossen. Deshalb konnte auch die reformatorische Anschauung eine volle Würdigung des Staates erst möglich machen und seine Selbständigkeit rückhaltlos anerkennen ohne kasuistische Klauseln. Und diese Auffassung hat sich in der weiteren Entwickelung mit steigender Konsequenz geltend gemacht und in der staatlichen Gesetzgebung wie in der protestantischen Ethik sich immer klarer herausgearbeitet. Man könnte den Unterschied von Occam auch so fixieren: Occam erkennt die Selbständigkeit des Staates an, teils weil er das Weltliche vom Geistlichen trennt, teils weil er die Kirche als

organisierte Hierarchie nicht hochschätzt, sondern mehr auf das religiöse Bedürfnis des einzelnen sieht. Es fehlt ihm die positive Vereinigung von Frömmigkeit und weltlicher Ethik; hier ist vielmehr bei ihm noch das Mönchsideal wirksam. Die Reformation behauptet prinzipiell die Vereinigung der Frömmigkeit mit der weltlichen Ethik und kann darum dem Staate seine selbständige Stellung geben, ohne daß die Frömmigkeit hindert, die vielmehr gerade den Antrieb enthält, die weltlichen Berufe ihrer Eigenart entsprechend durchzuführen.

5. Von besonderer Wichtigkeit ist für Occam der Grundsatz, daß sowohl der Staat wie die Kirche Volksgemeinschaft sei, die Verbindung von einzelnen zu einem Ganzen. Und wenn man auch anerkennen muß, daß er inhaltlich für den Staat das Wohl des Volkes, d. h. aller einzelnen, für die Kirche die rechte Pflege des Glaubens als Aufgabe ansieht, so verkündet er doch prinzipiell angesehen das Recht der Revolution in Staat und Kirche, falls die Leitenden ihrer Pflicht nicht nachkommen. Gegenüber der objektiven Autorität des Ganzen oder seiner Vertreter, gegenüber der formellen Autorität des Amtes betont Occam das Recht der einzelnen an die Güter, welche der Staat und die Kirche pflegen sollen, so sehr, daß er gegen die Auflehnung wider die Autorität im Interesse der Sache nichts einzuwenden hat. Fragt man, woran der einzelne einen Maßstab habe für das, was der Gemeinschaft schädlich oder nützlich sei, so giebt er in kirchlichen Dingen den Maßstab der Schrift an, und es ist nicht zu verkennen, daß er hier in dem Angriffe auf die Unfehlbarkeit nicht nur des Papstes sondern auch der Konzilien und des ganzen Klerus als ein Vorläufer Luthers zu betrachten ist. Allein auf der andern Seite ist nicht zu übersehen, daß ihm das Glaubensprinzip Luthers fehlt, von dem aus innerlich der Willkür vorgebeugt wird; er bleibt doch wesentlich im autoritativen Gebiet stehen, indem er im besten Fall auf Berufung auf die Schriftautorität rekurriert, jedoch ohne daß das Subjekt sich den Glaubensinhalt prinzipiell zu eigen machte und innere eigene Gewißheit und Glaubenserfahrung hätte. Da ihm aber dieses inhaltliche Prinzip fehlt, so kann er auch zu einer

vollen Gewißheit nicht kommen, und die Erschütterung der kirchlichen Autorität hat kein Gegengewicht an dem als wahr erfahrenen Glaubensinhalt. So kommt er über ein Schwanken zwischen Autorität, allerdings weniger der Kirche, als der Schrift, und Skepsis prinzipiell kaum hinaus. Denn wenn er auch für Laien für den Fall der Häresie der kirchlichen Leiter in einzelnen Fällen den Rückgang auf die Autorität der Schrift empfiehlt, so hat er doch selbst inhaltlich von diesem Prinzip keinen Gebrauch gemacht, um die mittelalterliche Dogmatik zu erneuern. Und wenn man in dem compendium errorum und dem opus nonaginta Dierum liest, was alles ihm als häretische Meinung gilt, so wird deutlich, wie wenig er in concreto einen prinzipiellen inhaltlichen Maßstab dafür anzugeben weiß, was als Häresie zu betrachten sei. Daß aber da schließlich die Willkür Platz greift, wo die Autorität nicht mehr bestimmt, ist kaum zu vermeiden; einen Standpunkt zu finden, wo Freiheit und Autorität zur Einheit verbunden sind, gelingt ihm nicht, so sehr er danach strebt, die Freiheit gegen Tyrannei zu schützen und die Willkür durch Berufung auf die Schriftautorität zu beseitigen. Wenn es daher gerade bei seinem Ideal der Vollkommenheit, das eine nicht für Alle erreichbare, bevorzugte Heiligkeit enthält, eine tiefgehende Einsicht ist, daß er auf den allen gemeinsamen Glauben, den jeder aus der Schrift erkennen könne, ein so großes Gewicht legt, so gelingt es ihm doch nicht, der Willkür des Verständnisses der Schrift vorzubeugen, weil er nicht ein zentrales Prinzip findet, dessen Wahrheit der einzelne inne wird, an dem er auch einen prinzipiellen Maßstab für die Beurteilung der Häresie hat. Giebt es nicht eine solche zentrale Glaubenserfahrung, so kann die Schrift nur zu leicht willkürlich als Autorität verwendet werden, und es giebt dann für das Laienurteil, dessen Berechtigung er anerkennt, doch kaum ein anderes Mittel hiergegen als eine autoritative Auslegung der Schrift vonseiten der Kirche. So kann man also nicht sagen, daß es ihm gelungen sei, bei seiner Anerkennung des Rechts des einzelnen in Glaubenssachen mitzuwirken, die Kirche vor Auflösung zu bewahren, die von der Willkür der einzelnen und ihrer Verwendung der Schrift droht.

Noch fataler aber, wie wir gesehen haben, steht es mit der Autorität des Staates, wenn prinzipiell jeder soll Widerstand leisten können, wenn er glaubt, daß das Gemeinwohl geschädigt wird. Das ist die Revolution in Permanenz, und es verdient wiederholt darauf hingewiesen zu werden, daß Occam, indem er von den einzelnen ausgeht und den Staat auf ihren Vertrag stützt, weit eher die Revolution begünstigt, als es die Reformation thut, welche den Gehorsam gegen die Obrigkeit geltend gemacht hat. Und wie in der Kirche im Glaubens**inhalt**, der erfahren wird, allein eine haltbare prinzipielle Schranke gegen die Willkür gefunden werden kann, so ist es auch ähnlich im Staate. Nach Occam stammt die Obrigkeit vom Volke und hat in dessen Auftrage für das Gemeinwohl zu sorgen. Nur mittelbar stammt sie von Gott. Die Reformation dagegen macht geltend, daß der Beruf der Obrigkeit, daß ihre Aufgabe eine göttlich gewollte sei, und der Inhalt dieser Aufgabe ist sittlich notwendig und gottgewollt und insofern über die Willkür erhaben. Bei Occam dagegen ist in dem Begriff des Rechtes, der mit dem Gemeinwohl verbunden ist, nicht genügend der Willkür des Subjekts vorgebeugt. Die Heiligkeit des Rechts ist nicht genug gewahrt, wenn dasselbe so wie bei Occam mit dem Wohl in Beziehung gebracht wird; es ist hier ein eudämonistischer Zug, der die Willkür entbinden kann; es wird nicht energisch genug darauf hingewiesen, daß das Recht das unveräußerliche Fundament alles Sittlichen ist; und diese Unterschätzung des Rechtes hängt offenbar mit seinem Dualismus zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen, mit seinem mönchischen Ideal zusammen. Es klingt doch noch etwas von der alten Ansicht bei ihm nach, daß die Rechtsordnung des Staats es nur mit der terrena felicitas zu thun habe, die vom Ideal aus betrachtet nur geringen Wert hat. Kurz weil die Reformation, ohne das Recht mit der Sittlichkeit zu vermengen, die Notwendigkeit des Staates energischer darauf fundamentiert, daß seine Aufgabe eine heilige, göttliche sei, darum kann sie die Autorität des Staates energischer betonen und ihn selbst energischer gegen die Willkür schützen, welche seine Aufgabe nicht würdigt, so daß immer die Staatsaufgabe, die Staatsidee, welche durch die Obrigkeit vertreten

ist, respektiert werden, und der Respekt vor dieser Idee irgendwie auch dann seinen Ausdruck finden muß, wenn man der Obrigkeit nicht zuzustimmen vermag [1]), während bei Occam der Rechtsbegriff durch den Begriff des Gesamtwohls eudämonistisch tingiert und deshalb auch nicht vor dem schädlichen Einfluß der Willkür genügend geschützt ist und durch das mönchische Ideal immer wieder gefährdet wird.

6. So können wir wohl anerkennen, daß Occam, indem er dem Staat eine selbständige Stellung neben der Kirche geben wollte, indem er dem Staate die Rechtspflege vor allem zuschrieb, indem er die Aufgabe der Kirche auf die spiritualia zu beschränken suchte, indem er das Recht des einzelnen gegenüber den autoritativen Organen der Gemeinschaft in Kirche und Staat betonte, indem er in seiner früheren Zeit die Idee nationaler Staaten faßte, und auch in seiner späteren die Idee nationaler Staaten mit der Idee des Kaisertums zu vereinen suchte, ebenso aber die Idee nationaler Kirchen streifte, indem er den Blick auf das Gebiet weltlicher Sittlichkeit lenkte, große Verdienste um eine reifere Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche sich erworben hat. Aber wir dürfen darüber nicht vergessen, daß der prinzipielle Dualismus seiner sittlichen Weltanschauung zwischen Geistlichem und Weltlichem ihn teils zu einer Kasuistik verführte, welche seine ursprüngliche Tendenz lähmte, teils ihm eine volle Schätzung des Wertes des Staates, die volle Erkenntnis der Heiligkeit seiner Aufgabe unmöglich machte, daß er ferner bei seiner Betonung des Rechts der einzelnen, weil er noch nicht den Inhalt gefunden hatte, der an Stelle der äußeren Autorität, innerlich die Willkür des Subjekts zügelt, nicht völlig die Gefahr vermieden hat, die großen Gemeinschaften von Staat und Kirche der Willkür der einzelnen Individuen preiszugeben, was erst gelingen konnte, wenn für die Kirche ein prinzipieller sittlich-religiöser Inhalt gefunden

---

[1]) Wie schon oben angedeutet, rede ich hier von der der Reformation zu grunde liegenden neuen prinzipiellen Auffassung, nicht von der im einzelnen unvollkommenen Ausführung.

war, der das in sich freie Subjekt innerlich band durch den Ernst eines wahrhaft protestantischen Gewissens, und wenn der Inhalt, die Aufgabe des Staates, seine Idee in ihrem vollen Werte, in ihrer ethischen Notwendigkeit zum Bewußtsein gekommen war.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über Heinrichs VIII. Ehescheidung.

Aus Bugenhagens Handschriften.

Mitgeteilt von Lic. Vogt,
Pastor in Weitenhagen.

Die Bugenhagenmanuskripte der königlichen Bibliothek zu Berlin (Manuscr. theoll. lat. Octav 40—44) enthalten außer eigenen Ausarbeitungen Bugenhagens auch zahlreiche Excerpte und Abschriften aus Büchern und Schriftstücken anderer Verfasser über allerlei Fragen, über die Bugenhagen sein Urteil abzugeben hatte oder ein solches sich selbst zu bilden für wichtig hielt. Da die auf die Ehescheidung Heinrichs VIII. bezüglichen (in Bd. 41, Blatt 89 bis 112 enthaltenen) bisher noch nicht benutzt zu sein scheinen, sei mir gestattet, das Wesentlichste daraus hier mitzuteilen. Wird auch die in den Biographieen der beteiligten Reformatoren, Melanchthon, Luther und Osiander von Schmidt, Köstlin und Möller gegebene Darstellung durch das von Bugenhagen gebotene Material im wesentlichen nur bestätigt, so mag letzteres doch immerhin dazu dienen, uns einen noch genaueren Einblick in die Stellung zu gewähren, welche die Reformatoren zu jener Frage einnahmen, wie in die gewissenhafte Mühe, welche sie auf Beantwortung derselben verwendeten.

Wir unterscheiden in Bugenhagens Aufzeichnungen: 1. Eine Übersicht der Belegstellen, mit welchen man englischerseits die Un-

gültigkeit der Ehe mit Katharina, und damit auch aller Erbansprüche ihrer Tochter zu begründen suchte (Bl. 103—106). 2. Das Gutachten Melanchthons vom August 1531 (Bl. 89—95) und Luthers vom 3. September (denn dieses Datum giebt Bugenhagen (Bl. 95—101). 3. Zwei Briefe Osianders: an Luther (Bl. 101. 102) und Melanchthon (Bl. 108—112) ohne Datum.

Ich stelle die Übersicht Nr. 1 voran, obwohl sie im Manuskript erst nach Nr. 2 folgt, und daher die Möglichkeit naheliegt, daß dieselbe erst zu den späteren Verhandlungen im Jahre 1535 angefertigt ist. Die Mehrzahl der dort angeführten Gründe wird doch schon in den Gutachten Melanchthons und Luthers von 1531 berücksichtigt.

Nr. 1 hat die Überschrift: Angli dicunt, hanc levitici prohibitionem de fratria non ducenda esse indispensabilem, testimonio octo universitatum, exaggeratione verborum legis, alia interpretatione Deuteronomii.

Es wird zunächst aus dem einen Fall 1 Kor. 5 gefolgert, daß Paulus sämtliche Eheverbote Lev. 18 als unwandelbar fortbestehend, und jede gegen dieselben geschlossene Ehe als Hurerei bezeichne. Auch Johannis des Täufers Zeugnis gegen Herodes wird so ausgelegt, als ob derselbe jede Ehe mit der Gattin des Bruders, auch wenn letzterer schon verstorben, als sündlich bezeichne — mit Berufung auf Tertullian, welcher allerdings c. Marc. c. 34 sagt: Herodem adulterum pronuntians, etiam qui dimissam a viro duxerit, quo magis impietatem Herodis oneraret, qui non minus morte quam repudio dimissam a viro duxerit; et hoc, fratre habente ex illa filiam, et vel eo nomine illicite ex libidinis, non ex legis instinctu. — Ferner wird geltend gemacht, Gregor habe einem englischen Bischof aufgetragen, die Ehen zu trennen, welche, — wenn auch erst nach dem Tode des Bruders, mit dessen Gattin eingegangen seien, und gut geheißen, daß die Eheverbote des Leviticus aufrecht erhalten, aber auch die Engländer nicht über dieselben hinaus beschwert würden. Es folgt Hinweis auf Konzilienbeschlüsse, wie das Toletanum II can. V (bei Bruns I, 209), welcher das Verbot der Verwandtenheirat Lev. 18, 6 mit aller

Strenge für die Christen aufrecht erhält, bei Strafe mehrjähriger Exkommunikation, welche um so länger währen soll, je näher der Verwandtschaftsgrad gewesen; das Agathense can. 61 (Bruns II, 158), welches die Ehe mit der Witwe des Bruders wie mit der Schwester der Ehefrau als Incest bezeichnet, und unbedingt Trennung derselben fordert; — und das Neocaesar. can. 2 (Br. I, 71) *Γυνὴ ἐὰν γήμηται δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθείσθω μέχρι θανάτου.* — Wikleff sei verdammt, auch weil er diese Eheverbote nur als menschliche Gesetze von Moses bezeichnet habe, und wird danach der Schluß gezogen: Ex his omnibus videtur publicus ab initio ecclesiae consensus et varius legis leviticae intellectus, quod nullus, ne papa quidem dispensare potest contra hanc prohibitionem juris divini et naturalis.

Es folgen Stellen aus Kirchenlehrern, welche die Deut. 25, 5 gebotene (oder gestattete) Leviratsehe als einen für die Christen nicht gültigen Ausnahmefall bezeichnen. Chrysostomus hom. 51 behaupte, der Fall mit den sieben Ehemännern einer Frau Matth. 22 sei nur von den Sadducäern erfunden. — Basilius im Briefe an Diodor verwerfe durchaus die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau. „Was das Gesetz gestatte, gestatte es nur denen, die unter dem Gesetz seien, nicht uns." — Dann eine Stelle aus Ambrosius l. VIII ep. 60, welche sich auch gegen solche Verwandtenheiraten wendet, die im mosaischen Gesetz nicht verboten seien. Dann namentlich Augustinus c. Faustum 32 c. 8 u. 20, wonach jenes Gesetz von den Christen nur geistlich erfüllt werde, indem unter dem verstorbenen Bruder Christus, unter dem ihm erweckten Samen die durch Verkündigung des Evangelii hinzugewonnenen Gläubigen verstanden wird; und eine ähnliche Stelle aus Anselm in epistola ad quendam, welche noch besonders geltend macht, daß die bei den Juden — wie Abraham, Othniel, Thamar — aus besonderen Gründen, namentlich zur Verhütung der Vermischung mit heidnischen Völkern, gestattet gewesenen Ausnahmen für die Christen nicht maßgebend seien, denn Christiana pietas nihil vult honestum judicare, quod faciat contra honestatem naturae. Radulphus Flaviacensis zu Lev. 18 und Hugo de Sto Victore lib. II de sacramentis zeigen, wie die an-

fangs weiter gesteckten Grenzen später von Gott, um die Tugend der Enthaltsamkeit zu befördern und die maritalis licentia zu zügeln, enger gezogen seien. Während aber ersterer ganz allgemein hinzufügt: Post divinum autem interdictum, quisquis hujusmodi nuptias inire praesumpserit, praevaricator factus, crimen incestus incurrit, will letzterer doch zwischen solchen Fällen unterscheiden, wo schon der horror naturae die Ehe durchaus habe verbieten müssen, und solchen, in quibus ratio ignorantiae excusationem admittit, und in letzteren ein matrimonium secundum judicium ecclesiae legitime factum nicht aufgelöst wissen. Hildebert Cenomanensis endlich und Ivo dehnen das Eheverbot von der Witwe auch auf die Verlobte des Bruders aus — also auch auf den Fall, wo gar kein ehelicher Umgang stattgefunden, und wird in dem Falle, daß einer mit der Schwester seiner Braut durch außerehelichen Umgang sich fleischlich vergangen, die Ehe mit beiden überhaupt, oder doch usque ad tempus peractae poenitentiae für unzulässig erklärt. Es folgt ein Ausspruch Gregors: Ex incestuoso concubitu proles legitima non succrescit, und ein Satz aus Thomas summa p. III qu. 59 art. 3, wonach von Ungläubigen geschlossene Ehen nach deren Bekehrung, wenn sie gegen das göttliche Gesetz Lev. 18 sind, unbedingt aufgelöst werden, wenn sie nur gegen weitergehende kirchliche Verbote verstoßen, bestehen bleiben sollen.

Das Gutachten Melanchthons hat bei Bugenhagen die Ueberschrift: Determinatio Doctoris Philippi Melanchthonis in caussa serenissimi regis Anglorum ad doctorem Angelum — mense Augusto anni 1531, und den Schlußsatz: Haec scripsi ego Philippus Melanchthon simplici animo, nihil spectans nisi ut alienae conscientiae in hac causa dubitanti consulerem, et offero me de tota re, si quis postulabit, copiosius dicturum esse. Der Text stimmt nur bis zur Mitte der Seite 522 mit dem im Corp. Ref. II, 520—27 gegebenen wörtlich überein; von da ist wohl noch Übereinstimmung in Gedankengang und im Wortlaut mancher Sätze; die Verschiedenheit in der Fassung ist aber eine so überwiegende, daß der eine Text nur als vom Verfasser selbst vorgenommene Umarbeitung des andern an-

gesehen werden kann — wie ein gleiches auch wohl von den beiden Formen des Luthergutachtens (bei de Wette IV, S. 295 und 300) anzunehmen ist. Sachlich dürfte etwa nur der Unterschied zu bemerken sein, daß im Bugenhagenschen Text die Gleichstellung der bürgerlichen Gesetzgebung mit der mosaischen durch angeführte Beispiele noch etwas schärfer hervorgehoben, anderseits das der Katharina und ihrer Tochter durch die Scheidung geschehende Unrecht noch etwas stärker betont wird; allenfalls möchte auch bei Bugenhagen die Berechtigung der Polygamie um ein Geringes weniger zuversichtlich behauptet sein. Welcher von beiden Texten etwa als früherer Entwurf, welcher als spätere Ausarbeitung anzusehen sei, wage ich nicht zu entscheiden. An sich liegt freilich die Annahme nahe, daß die definitive Textgestaltung die bekanntere geworden, und mag allerdings die des C. R. als die abgeschliffenere, durch Ausscheidung des Entbehrlichen abgerundetere erscheinen. Einige offenbare Schreibfehler der vom C. R. benutzten Quellen dürften einfach nach Bugenhagen zu korrigieren sein. So sind S. 521 Z. 9 nach viventis aus Bugenhagen einzuschalten die Worte tamen contendunt alii loqui eam in genere de uxore fratris et terribiliter u. s. f. — Zeile 4 v. u. lies illos statt alios. — S. 523, Z. 1 talis st. satis. — S. 526, Z. 5 v. u. Gregorius st. Georgio. — Als eine Probe der Textgestalt bei Bugenhagen will ich die den Zeilen 4—11 auf S. 523 des C. R. entsprechende Stelle hier folgen lassen, welche am meisten Eigentümliches bieten dürfte, während die übrigen Abweichungen, obwohl an Umfang nicht gering, doch mehr nur die Anordnung des Stoffes und die stilistische Fassung betreffen. Es heißt dort: Alia vero multa, quae sunt mutabilia, non sunt proprie juris naturalis. Id enim est ipsa natura immutabilis. Et haec sunt in potestate magistratus, qui tamen probabiles rationes ex natura sumptas sequi debet. Hujusmodi sunt dissimilia instituta gentium in successionibus. Apud Hebraeos primogenitus habebat duas partes patrimonii apud nos secus fit. Et hujusmodi politica infinita sunt. In his sciendum est, maximam potestatem magistratus esse, quia Deus subjecit omnia talia potestati. Duodecim tabulae debitoris

corpus, qui non esset solvendo, jubebant discerpi. Hoc fuit justum propter autoritatem magistratus, etiamsi videtur durius esse. Apud Persas leve mendacium capitale fuit. Talia multa justa fuerunt propter autoritatem magistratus, quae debet fieri maxima. Et Deus approbat politicus ordinationes etiam dissimiles. In hoc genere sunt prohibitiones quorundam graduum longius distantium, ut prohibitio in quarto, item in tertio gradu. Sunt et hae prohibitiones mutabiles patrui et neptis, uxoris fratris et leviri. Hae non sunt juris naturalis, sunt enim mutabiles. Et quidem exempla sanctorum ostendunt, mutari posse. Es folgen die S. 523, Z. 11—34 angeführten Beispiele in etwas anderer Fassung und Reihenfolge. Ließ vielleicht Melanchthon die obigen Beispiele des Bugenhagenschen Textes in zweiter Ausarbeitung fort, weil einiges daran Anstoß geben konnte? — Der Passus betr. die Polygamie lautet: Disputatur hic a nonnullis de successione et de utilitate publica, utrum propter successionem et utilitatem publicam rex Angliae debeat facere divortium. Satis constat, hanc causam non sufficere ad dirimendum conjugium. Ac fortasse potest rex alio etiam modo prospicere regno. Habet nobilissimam filiam nec inusitatum est succedere generos; certe conscientiam suam et famam pluris facere debet quam regnum. Sed sunt fortasse causae privatae et publicae quare expediat novum conjugium regi. Quod si ita est, potest consuli regi sine infamia prioris conjugii. Polygamia, hoc est habere plures uxores simul, nec divino, nec humano jure prohibitum est. Habet enim exempla patrum, Abrahae, David et aliorum sanctorum. Habet et recentia exempla. Extat enim historia Valentiniani imperatoris, cujus liberi ex duabus uxoribus in regno successerunt. Est autem prohibita polygamia jure humano. Neque ego fero novas leges, neque velim in genere concedi polygamiam. Quare si quas graves causas habet rex, vel propter conscientiam vel propter regnum, petat a Romano pontifice dispensationem, cui ut antea dixi quodam hominum consensu permittantur negotia judicialia,

non jure divino. Et hic potest ea, quae sunt humani et positivi juris his negotiis relaxare. Legimus interdum concessisse quosdam pontifices polygamiam, ut concessit Gregorius cuidam in Anglia. Existimo igitur Romae dispensationem impetrari posse. Si autem recusabit dispensare papa, et rex habet causam necessitatis propter conscientiam, sicut aliarum rerum politicarum et legum in isto regno moderatio penes regem est, quia habet summam autoritatem ferendarum et tollendarum et dispensandarum legum, ita penes regem est hujus etiam legis moderatio, quia est res politica et mere juris positivi humani, etsi papa ad se revocat qua ex re imperitis fit opinio, quod jure divino prohibeatur polygamia u. s. f. wie C. R. 527.

Die Abschrift des Lutherbriefes hat bei Bugenhagen die Überschrift: Venerabili in Christo fratri Domino Antonio Anglo theologiae doctori Martinus Luther manu propria. Vitebergae. Die Textgestalt ist dieselbe, wie die bei de Wette IV, 300 ff. unter B gegebene, giebt aber einige wesentliche Berichtigungen gegen die dort befolgten Lesarten. Die wichtigste ist, daß S. 306 Z. 4 v. u. hinter consentiat der wichtige Satz fehlt: Potius id permittat, ut rex et alteram reginam ducat exemplo patrum, qui multas uxores habuerunt etiam ante legem, sed se ipsam non probet a regio conjugio et nomine Anglicae reginae excludi. Sachlich dasselbe findet sich in A S. 296 Z. 1—3 — doch fehlt die dort vorausgehende Erörterung über den geltend gemachten Wunsch nach mänulicher Nachkommenschaft. Die Stelle S. 301 Z. 10 v. u. hat bei de Wette durch Verstümmelung ganz verkehrte Fassung erhalten. Nach Bugenhagen ist sinnrichtig zu lesen qua eluderent legem Deuter. XXV. Cur non etiam invenerunt glossam qua eluderent legem Lev. XVIII? An non potuit ulla inveniri? Sed illic voluerunt hic noluerunt glossam habere. — Es sei gestattet, hier auch die übrigen Textabweichungen folgen zu lassen, mit Ausnahme einiger, für den Sinn bedeutungsloser Umstellungen von Worten, mit welchen es Bugenhagen vielleicht nicht immer peinlich genau nahm. Einige Stellen, an wel-

chen Walchs deutscher Text (XXI 1386) mit Bugenhagen übereinstimmt, werde ich mit W bezeichnen. S. 301, Anm. 7 liest Bugenhagen si wie Budd. Z. 2 v. u. vere moralem. — S. 302 Z. 2 läßt Bugenhagen aus adquaerenda bona. — Z. 8 haereditatibus für heredibus. — Z. 19 hinter istae leges hat Bugenhagen noch ex directo. — Z. 10 v. u. debebant st. debent. — Z. 7 v. u. autoritate st. autoritatem. —

S. 303 Z. 3 v. o. lies: urgere. Dann, nach Absatz Ulterius. — So auch Walch. — Z. 12 ist nach Bugenhagen zu lesen de novo (ut certe posset ex certis causis) aliquot ceremonias Mosi jam abrogatas et liberas constituere, tunc vere ligarent istae ceremoniae non quidem autoritate M. — Z. 18 v. u. seu civilis (s. Walch) Röm. 13. — Z. 16 v. u. legi Deut. st. legem. — Z. 15 v. u. hinter leges hat Bugenhagen noch in speciem. — Z. 7 v. u. explicat st. exprimit. — Anm. 1 non hat Bugenhagen. —

S. 304 Z. 16 v. u. lies ita ut ubi opus fuerit cogat eum cum suis legibus feriari vgl. Walch. — Z. 13 v. u. agantur st. regnentur. — Z. 10 v. u. hinter voluntate fehlt bei de W. et lege. — Z. 8 v. u. lies vel st. aut. — Z. 6 v. u. aliquo casu st. in aliqua causa. — Z. 4 v. u. fehlt bei de Wette Chaleb, was auch Walch hat. —

S. 305 Z. 6 hinter mortuum Bugenhagen, Walch nobis. — Z. 8 B.-W. (ut legislatore) statt et legislatorem. — Z. 9 hinter probetur hinzuzufügen prorsus. — Z. 10 l. servivit ille sane politiae. — Z. 16 l. (prohibitam duci) repudiare statt des sinnlosen ducere et repudiare. — Z. 19 l. Primum constat non esse neque jure divino neque naturali, sed mere positivo prohibitam. — Z. 21 hinter Moses fehlt ut dixi. — Z. 22 etiam st. enim. — Z. 16 v. u. sorores st. uxores.

Am 6. Februar 1536 läßt Melanchthon durch Veit Dietrich an Osiander die Bitte richten, er möge ihm die Auslegung der jüdischen Lehrer über die Frage schreiben, ob der leibliche Bruder die Witwe seines Bruders habe zur Ehe nehmen müssen, und wiederholt den Auftrag am neunten. — Im ersteren Brief giebt

er zugleich an, den Brief Osianders an Luther über diese Angelegenheit schon gelesen zu haben. Am 9. März trägt er Dietrich auf, Osiander für seine literae eruditionis et amoris plenae Dank zu sagen C. R. III, 39 und 44. — Es ist wohl anzunehmen, daß wir in Bugenhagens Abschrift die in Rede stehenden Briefe vor uns haben. Doch muß Melanchthon seine Bitte gegen Osiander selbst noch genauer formuliert haben. Denn letzterer giebt seinen Brief als Antwort auf drei ganz bestimmte Fragen Melanchthons. — Erstens habe Melanchthon gefragt, ob jüdische Rabbinen das Eheverbot Lev. 18 nur vom lebenden Bruder verständen? — Osiander antwortet: Kein Jude habe je bezweifelt, daß die Witwe des Verstorbenen ebenso ausgeschlossen sei, wie die Frau des Lebenden. Die Auffassung sei so einhellig, daß es überflüssig sei, Zeugnisse zu sammeln — doch wolle er zu besserer Vergewisserung die Worte des Maimonides hersetzen, welcher im 2. Kapitel des 5. Buches seiner Auslegung des gesamten Mosaischen Gesetzes erkläre: uxor patris ejus (intellige uniuscujusque viri) et uxor filii ejus, et uxor fratris ejus, et uxor fratris patris ejus: hae quatuor prohibitae sunt ei perpetuo tam si sunt desponsatae tantum, quam si fuerint ductae, tam repudiatae quam non repudiatae, tam in vita maritorum quam post mortem eorum, excepta uxore fratris qui non reliquit semen. — Die zweite Frage: ob sie das Gesetz im Leviticus so verstehe, daß das Gesetz im Deuteronomium eine Ausnahme bedinge? beantwortet Osiander so: Leviticus an sich enthalte ein ausnahmloses Verbot, so daß die bis dahin bestehende, durch das Beispiel der Thamar erwiesene Erlaubnis und Sitte der Leviratsehe dadurch ausgeschlossen wäre, wenn das Gesetz Deut. 25 sie nicht gestattete. Übrigens enthalte letzteres nicht sowohl ein Gebot, wie eine Erlaubnis — da ja auch die Wahl der discalceatio gelassen sei — und sei die Erlaubnis nur auf den dort ausdrücklich angeführten Fall zu beschränken. — Die dritte Frage: ob Deut. 25 vom leiblichen Bruder verstanden werde? bejaht Osiander unumwunden, und macht zur Erklärung, weshalb der Stiefbruder nicht auch genannt werde, darauf aufmerksam, daß es sich um Erhaltung des Erbes handle, Söhne verschiedener

Väter aber verschiedene Erbgrundstücke zu haben pflegten. **Um** zu verdeutlichen, wie eng die vom Deuteron. gegebene **Erlaubnis** begrenzt werde, führt er sodann Stellen aus dem **talmudischen** Traktat de fratria an, wonach die Leviratsehe nicht nur **mit der** rechtmäßigen Witwe, sondern auch mit allen Kebsweibern **des Bruders** ausgeschlossen sei, wenn eine derselben in irgendeinem der angeführten Verwandtschaftsgrade als **Tochter**, **Stieftochter**, Schwestertochter, Mutterschwester u. dgl. mit dem Überlebenden gestanden habe; ferner wenn der Verstorbene nur irgendein **lebendes** oder verstorbenes, eheliches oder uneheliches, ja in **Blutschande** erzeugtes Kind gehabt habe; ferner daß immer nur einem **Bruder**, mit einer Witwe eines Verstorbenen die Ehe gestattet sei u. s. f. — Osiander schließt **Bl.** 110 mit folgenden eigenen **Bemerkungen**: Haec omnia, mi Philippe, quae modo effudi, copiosissime tractantur in commentariis Thalmudicis, ut ei, qui vel mediocriter in eis versetur, dubium esse nullo modo possit, quin Judaei omnes in hac causa eadem sentiant et dicant; recte an secus, alia quaestio est. Neque vero id eo dico, quod putem eos errare, sed ut tester, me ad quaestiones tuas tantum respondere. Ceterum quod Angli legem leviticam indispensabilem putant, vos autem dispensabilem ducitis, non miror. Et quanquam deo gratias ago, quod illas duas leges sanis oculis inspicitis, etiamsi hanc ultimam quaestionem inexplicatam relinquatis; tamen velim, non tam regis causa, cui certe propter insigne pietatis studium optime volo, quam totius ecclesiae, quae propius me angit, ut eam quoque diligenter excuteretis, nec pateremini vobis obstare illustrium personarum nebulas atque nubes. Nam rustici nostri etiam didicerint istam vestram rationem (post factum), ut sponsalibus incestis addant stupra, praefractari (?) sceleribus eas leges, quas ratione non possunt. Et esto, sint dispensabiles istae leges, quis habet eam potestatem? magistratus? quis, cum ille esset idolatra? — Episcopi? quis postea transtulit? quamobrem habeant episcopi? omnesne? — et pro libidine? — in certis casibus? — in quibus? — quas ob causas? quibus judicibus? quibus testi-

bus? quomodo concordabunt ecclesiae? habeat unus, quis? — quo jure et quorsum valebit? an ut sit qui possit facere ne sit peccatum quod est peccatum, ut inutilis fiat sanguis Christi, an ut liceat carni, a quo abstracturus erat spiritus sanctus, ut evacuetur regnum Christi? — Non haec eo scribo quod reprehendam vestrum consilium, cujus autor etiam fui, sed ut in caritate admoneam, etiam atque etiam consideretis, quid agatis. Non obscurum erit hoc judicium vestrum sed erumpet, patieturque judices omnes homines bonos, malos, pios, impios. Quo magis operam dare vos opus ut incorrupte judicetis in theatro totius orbis publice collocati. Bene vale et nostri boni consule.

Das Bruchstück aus dem Brief an Luther, welches Bugenhagen verzeichnet, beginnt mit dem Satz: Ego persuasissimus sum, esse quandam legem divinam, contra quam quisquis homo, quocumque tempore et loco absque certo jussu aut permissu dei faciat, peccet. Daß als ein solches göttliches Gesetz das Eheverbot, auch mit der Witwe des Bruders anzusehen sei, findet Osiander dadurch angezeigt, daß derartige Ehen Lev. 18 und 20 auch unter die Greuel gerechnet werden, um derentwillen die heidnischen Völker — welche nicht unter dem mosaischen Gesetz als solchem standen — aus dem Lande getilgt werden. Dem verstorbenen Bruder Samen zu erwecken, sei Deut. 25, 5 nicht als ein Gebot, sondern nur als Erlaubnis für einen eng begrenzten Fall dargegeben; wofür er zum Belege die an Melanchthon ausführlicher berichteten Beschränkungen bei den jüdischen Gesetzesauslegern kurz zusammenfaßt. — Er schließt dann: Wie viel Gewicht andere dieser Auslegung der Juden beimessen wollen, mögen sie selbst sehen. Er selbst wisse gegen die einmütige Auslegung derselben in dieser, auf Christum nicht bezüglichen Sache nichts einzuwenden. Wo sie den Sinn der Schrift verdrehten, pflegten sie unter einander in Zwiespalt zu sein. Irre Osiander hierin nicht, so entstehe seiner Meinung nach die Frage: ob jene Gestattung der Leviratsehe auch für die Christen noch gelte? Gerade weil die Christen nicht dem Gesetze Mosis, sondern nur dem Naturgesetz unterworfen seien, ist er geneigt, die Frage zu verneinen. Bei

den Juden sei eine Ausnahme gemacht nur zur Erhaltung der Geschlechter, damit Christi Herkunft aus dem Stamme Juda und dem Geschlechte David sicher erkannt werde. Seit Christi Geburt falle dieser Grund fort; wie denn auch die Juden von der Erlaubnis keinen Gebrauch mehr machten. Den Christen gelten die Worte Jes. 56, 5 und Matth. 19, 12. Schließlich weist er darauf hin, daß die Verwirklichung der Bestimmung Deut. 25, 5 zur Bigamie führen würde, da die überlebenden verheirateten Brüder nicht ausgeschlossen seien.

Überblicken wir das hiermit gewonnene Material, welches sich vervollständigt einerseits durch das Gutachten im Corp. Ref. III, 528 und sonstige briefliche Äußerungen Luthers und Melanchthons, anderseits durch weitere Erörterungen der Frage bei Osiander, wie sie Möller S. 190 ff. zusammenstellt, so gewinnen wir kurz folgendes Bild: Luther und Melanchthon sind sich in ihrem Gutachten einig darin, daß sie die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes für Christen als nicht verbindlich bezeichnen, außer soweit sie einem allgemein als solches erkennbaren Naturgesetz entsprechen, oder zum Inhalt eines besonderen Landesgesetzes geworden seien, welches die zuständige Obrigkeit erlassen habe. Ersteres könne beim Verbot der Ehe mit der Schwägerin nicht der Fall sein, denn dann würde die ebenfalls im geoffenbarten Gesetz enthaltene Anordnung — resp. nach Osianders Auffassung: Gestattung — der Leviratsehe einem unverbrüchlichen göttlichen Gesetz widersprechen, was undenkbar. Daß aber auch die Ehe Heinrichs mit Katharina nicht durch ein bestehendes positives Recht ungültig sei — ergiebt sich — abgesehen von Heinrichs eigener gesetzgeberischer Gewalt — aus dem Umstande, daß nach zur Zeit bestehenden menschlichem Rechte der Papst Dispensationsgewalt gehabt und geübt habe. — Osiander dagegen, entsprechend dem auch sonst bei ihm (in der Beichtfrage, in seiner ganzen Lehre von der Gerechtigkeit) hervortretenden Gewichtlegen auf Heiligung und kirchliche Disziplin, ist, bei prinzipieller Anerkennung der Aufhebung des mosaischen Gesetzes für die Christen, gleichwohl bemüht, aus demselben, im Christentum eher nur noch zu verschärfende Normen für das sittliche Verhalten zu gewinnen, und deshalb die Schwierigkeiten zu

häufen, welche beim Aufgeben einer solchen strikten Norm sich ergeben. Seine überwältigende rabbinische Gelehrsamkeit scheint denn wirklich dazu gedient zu haben, den an sich sehr berechtigten Gedanken Luthers zu unterdrücken, daß sich Lev. 18, 16 nur auf das Weib des lebenden Bruders beziehe, entsprechend dem ganz unzweideutigen V. 18 und dem Bigamie nicht ausschließenden Standpunkt des mosaischen Rechts überhaupt. Wäre diese Auffassung Luthers damals zur Geltung gekommen, so wäre damit dem protestantischen Eherecht die Weisung gegeben, nicht sowohl in der Schwägerschaft, sondern vorzugsweise nur in der Blutsverwandtschaft Ehehindernis zu suchen [1]). Übrigens hatte in einem früheren Falle Osiander selbst eine solche Ehe in Schutz genommen (Möller, S. 114). Anderseits hatte Melanchthon im lateinischen Entwurf der Visitationsartikel von 1528 seinerseits die im mosaischen Gesetz verbotenen Grade, noch mit der kirchlich üblichen Erweiterung, einfach für unzulässig erklären wollen Corp. Ref. XXVI, 21. Wir müssen wohl annehmen, daß auf Luthers Gegenbemerkungen im offiziell angenommenen deutschen Texte diese Bestimmung fortgeblieben (ebenda S. 77), und vielmehr nur ganz allgemein, in Rücksicht auf vorgefallenen Mißbrauch christlicher Freiheit, die Pfarrherren angewiesen werden, „was die Graden der Sippschaft und dergleichen anbetrifft, bescheidentlich und vernünftiglich zu lehren und zu handeln". Nach einer Mitteilung Köstlins (Luther, 2. Aufl. II, 35) wollte Luther schon damals ausdrücklich ausgesprochen haben, daß das bezügliche päpstliche Recht keineswegs in allen Punkten verbindlich sei, und wurde nur auf Verlangen des Kurfürsten die betreffende Bemerkung zurückgehalten, um nicht etwa gleichzeitig in Konflikt mit dem kaiserlichen Recht zu kommen. Dagegen werden in den Torgauer Artikeln vom März 1530 (Corp. Ref. XXVI 187, vgl. 179) die Ehesachen im allgemeinen der bürgerlichen Gesetzgebung überwiesen, die päpstlichen Verbote der

[1]) Vgl. Jörg und Tzschirner, Die Ehe. Leipzig 1819. S. 189. Wenn ein Witwer in die Lage kommt, seinen Kindern eine zweite Mutter zu suchen, so liegt es gewiß oft nahe, gerade in der Schwester der verstorbenen am besten eine solche zu finden. Und wenn diese Ehe zulässig, so scheint freilich auch die analoge mit der Witwe des Bruders nicht auszuschließen.

Ehen zwischen Gevattern, der Wiederverehelichung auch des unschuldigen Teils geschiedener Ehen, sowie anderseits die kirchlicherseits begünstigte Anerkennung heimlicher Verlöbnisse entschieden verworfen, und hinsichtlich der Verwandtenehen einerseits bemerkt, daß der Papst keine Macht habe zu dispensieren in Fällen, die jure divino verboten seien, anderseits seine Gesetze getadelt, daß sie den Leuten Gewissen machen in Fällen, die nicht jure divino verboten seien. In solchen Fällen seien die Gewissen nicht gebunden, außer soweit die Obrigkeit hindernd eintrete. Es ist aber hier sowie auch vorher in dem unter Osianders Mitwirkung entstandenen Art. 6 des Schwabacher Visitationskonventes von 1528 (Richter, Kirchenordnungen I, 176) nicht gesagt, daß unter dem göttlichen Gesetz das bei Mose geschriebene zu verstehen sei. Derselbe Standpunkt findet sich vertreten in Luthers kurz vorher veröffentlichter Schrift von Ehesachen (bei Walch X, 954 ff. Erl. Ausg. 23, 148 ff.). Luther weist hier die Ehesachen, speziell die Entscheidung über zulässige Verwandtschaftsgrade, durchaus der bürgerlichen Obrigkeit zu, und polemisiert nachdrücklich gegen die Unterwerfung der bürgerlichen Gesetzgebung unter die kanonische. Dabei läßt er die Frage nach Verbindlichkeit und Auslegung des mosaischen Rechts unberührt, und spricht seine persönliche Meinung nur über solche Fälle aus, welche in letzterem nicht verboten waren. Entgegen der erwähnten Auslegung Melanchthons im lateinischen Entwurf der Visitationsartikel erklärt er aber dabei ausdrücklich die Ehe mit der Nichte für nur vom weltlichen, nicht vom göttlichen Rechte untersagt.

Ein ausdrückliches Aufgeben des in den Gutachten von 1531 eingenommenen Standpunkts finden wir aber, schon vor Wiederaufnahme der Verhandlungen mit den Engländern, in einem von Jonas, Luther und Melanchthon unterzeichneten, also wohl von Jonas verfaßten Gutachten vom 18. Januar 1535 (bei de Wette IV, 584) und zwar wird hier auf das Gesetz Lev. 18 als auf ein göttliches rekurriert in einem Falle, der dort ausdrücklich nicht einbegriffen war. Es handelte sich nämlich um die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau, während dort nur die Ehe mit der Schwester der lebenden untersagt war. (Es handelte

sich wohl um den Fall, welcher nach Corp. Ref. III, 611 damit endigte, daß der Nupturient des Kurfürsten Laude verließ.) Die Reformatoren finden aber in jenem Kapitel das allgemeine göttliche Gebot, „daß man in nahen Gradibus, als einer unnatürlichen Vermischung, nicht heiraten solle“, und betrachten, nach der kirchlich üblich gewordenen Weise, das „sie werden ein Fleisch sein“, unnatürlich pressend, die Schwester der Frau als Verwandte ersten Grades. Daneben rekurrieren sie freilich noch auf das kaiserliche Recht, welches seit Theodosius und Justinian derartige Ehen verbot, und auf die Erwägung, daß das rohe Volk mit derartigen Präcedenzfällen zweifelhafter Art, wenn sie gutgeheißen würden, noch ärgere, wirklich blutschänderische Verbindungen werde entschuldigen wollen. — Wodurch nun diese prinzipielle Veränderung des Standpunktes herbeigeführt wurde, läßt sich nicht im einzelnen nachweisen. Auch wird eine Vermittelung zwischen der früheren — und in theoretischen Erörterungen wenigstens von Luther stets festgehaltenen Behauptung: „das mosaische Gesetz als solches, also auch Lev. 18, ist für den Christen nicht verbindlich“ mit der neuen „Lev. 18 ist nicht nur für die Juden, sondern allgemein verbindlich“ nicht gegeben. Eine solche Vermittelung wäre etwa zu finden gewesen auf dem von Osiander (in der Schrift von verbotenen Heiraten und Blutschanden, bei Möller, S. 191 ff.) betretenen Wege. Er macht dort geltend: da infolge der Sünde die lex naturae dem menschlichen Bewußtsein vielfach verdunkelt sei, diene das Mose geoffenbarte Gesetz dazu, sich darüber zu orientieren und nachzufinden, was dem Bedürfnis der menschlichen Natur und Gesellschaft nach Gottes Ordnung wirklich entsprechend sei. Übrigens enthielt diese Veränderung des Standpunktes noch keineswegs ein Hinübergehen auf den der Engländer, welche durch Leviticus nun auch die Ehescheidung Heinrichs gerechtfertigt fanden. Als ein Jahr später die Verhandlungen mit letzteren wieder beginnen, schreibt Luther — am 11. Januar 1536 — an den Kurfürsten: „er werde sich nicht stärken lassen in solchem Gewissen, daß die Königin und die junge Königin samt dem ganzen Königreich incesti und incestae (so ist doch wohl zu lesen!) sollten geurteilt werden. „Ich will mich in ihre Juristerei nicht vertiefen, und könnte auch nicht mehr

wie eine Gans gag dazu sagen." Aber ich halte, meine vorige Sentenz soll bleiben, ohne daß ich mich sonst nicht will unfreundlich gegen sie zeigen in dem oder anderen Stücken, auf daß sie nicht dächten, wir Deutsche wären Stein und Holz (de Wette IV, 663). Und Melanchthon schreibt am 6. Februar an Veit Dietrich — fast mit denselben Worten wie tags zuvor an Camerarius: Angli contendunt, legem de non ducenda fratris uxore prorsus indispensabilem esse. Nos contra disputamus esse dispensabilem. Vides autem quanto facilius sit ipsis defendere τὸ ἀκριβοδίκαιον (den streng gesetzlichen Standpunkt), quam nobis inflectere Legem, ut efficiamus, divortium non fuisse necessarium. Multa hic assumenda sunt ex nostris thesibus, quod nobis liceat uti politicis exemplis approbatis Mosaicis. Has theses in eruditi non satis aequo animo accipiunt. Die letzten beiden Sätze weiß ich nicht anders zu beziehen als auf die angeführten Fälle von Bigamie — von Valentinian und unter Gregor —, welche durch Beispiele aus Genesis gestützt wurden, und auf das begreifliche Aufsehen, welches die Ausführungen der Reformatoren darüber erregen mußten. Der hier gesperrt gedruckte mittlere Satz zeigt freilich, daß Melanchthon schon Schwierigkeiten empfand, seinen Standpunkt gegen die Argumente der Engländer zu behaupten. — Und obwohl das Corp. Ref. 528 sq. abgedruckte Gutachten — welches schon Seckendorf mit Recht in diese Zeit verlegt — keine Namensunterschrift trägt, ist doch wohl anzunehmen, daß es aus diesen Wittenberger Verhandlungen hervorgegangen. Daß zuerst das Verbot der Ehe mit der Schwägerin Lev. 18, 16 als ein alle Christen verbindendes, göttliches Gesetz — von welchem die Verfasser auch ihrerseits keine Dispensation erteilen würden — bezeichnet wird, kann uns nach dem obigen Gutachten vom Januar 1535 nicht mehr befremden. Und die zweite Hälfte des deutschen Textes hält ja auch daran fest, daß eine Dispensation möglich gewesen und daher die Ehe nicht habe geschieden werden sollen, womit es freilich nicht ganz stimmt, daß die Verfasser vorher sagen, sie seien in ihrem Urteil nicht ganz entschieden und um Erlaubnis bitten, dasselbe noch zurückzuhalten. Offenbar ist diese Inkongruenz aus einer schwer

zu schlichtenden Meinungsverschiedenheit zwischen den Verfassern selbst hervorgegangen. Eigentümlicherweise fehlen nun aber die letzterem Satz folgenden, dem Verlangen Heinrichs entschieden ungünstigen Worte in dem, aus englischen Quellen mitgeteilten lateinischen Text. Man möchte am liebsten annehmen, daß sie nur von den herausgebenden Engländern zurückgehalten, nicht etwa gar von den Gesandten selbst ihrem König vorenthalten seien, obwohl Fox auf Melanchthon keinen vertrauenerweckenden Eindruck machte. Doch — vergegenwärtigen wir uns erst den Lauf der Verhandlungen. Am 19. Januar weiß Luther schon vom Tod der Katharina, wobei er bemerkt: sie und ihre Tochter haben allenthalben ihre Sache verloren, außer bei den armen Bettlern, den Theologen zu Wittenberg, welche ihr gern wollten zu Ehren helfen. Am 25. Januar sind die Verhandlungen soweit im Gange, daß Luther derselben schon stark überdrüssig geworden ist; und zwar ist auf den folgenden Sonnabend das Thema der Privatmesse angesetzt. De Wette IV, 669 f. — Am 6. Februar schreibt dagegen Melanchthon von Jena aus, es sei bisher nur über die Ehefrage disputiert: de doctrinae evangelicae controversiis nondum contulimus, nisi obiter. Am 9. fehlt ihm noch Osianders Gutachten. Am 10. besucht ihn einer der Gesandten, Nikolaus Heyth, mit einigen Begleitern auf der Durchreise nach Nürnberg. Am 13. trifft er in Wittenberg ein. Erst jetzt, auf der Durchreise in Leipzig, hat er vom Tode der Katharina gehört. Am 25. Februar ist er, wie Luther und Bugenhagen, zum Hochzeitsfeste bei Hofe in Torgau. Am 9. März bedankt er sich für Osianders Gutachten und meldet gleichzeitig: Cum Anglis nunc de doctrina Religionis disputamus; und eben darüber am nächsten Tage an Georg von Anhalt: collocuti sumus de omnibus articulis doctrinae Christianae, et videntur nobis legati non abhorrere a studio purioris doctrinae (genau genommen durfte Melanchthon dies nur von Heyth sagen, während er im vertraulicheren Briefe an Dietrich von Fox fast das Gegenteil sagt). Quorundam articulorum formae singulari diligentia quam explicatissime compositae sunt. Hiernach waren also über nicht wenige Punkte damals die Verhandlungen durch Fixierung der Resultate abgeschlossen; darunter gewiß die Beurteilung der Ehe-

frage. — Am 28. März schreibt sodann Luther an die Kurfürsten, er solle die Artikel verdeutscht erhalten, woraus er sehen werde, „wie fern wir's mit ihnen allhier gebracht haben". Die Gesandten wüßten freilich noch nicht, wie ihr König dieselben aufnehmen werde. Sollte er sie aufnehmen, so möchte das Bündnis seinen Fortgang haben. „Denn solche Artikel sich mit unserer Lehre wohl reimen." Des Königs Sache mit der Ehe könne der Kurfürst aus dieser Religionssache schließen (soll doch wohl heißen: von ihr ausschließen, außer Betracht lassen) — oder, wo es für gut angesehen werde, sofern zu verantworten sich erbieten, als wir sie gebilligt haben." Können diese letzteren Worte auch kaum anders verstanden werden, als daß eine relative Billigung — freilich nur eine relative — allerdings aus der Erklärung der Wittenberger zu entnehmen war, so verwahrt sich doch noch am 30. März Melanchthon ausdrücklich gegen die Unterstellung, als hätten sie den Engländern zugestimmt, und faßt die Differenz nach wie vor in die Worte: Nos sentimus legem de non ducenda fratris uxore dispensabilem esse, etsi legem ipsam non aboleri volumus. Zugleich meldet er, daß über die meisten Punkte zwar eine Einigung erzielt, die disputiones de doctrina aber noch keineswegs abgeschlossen seien (Corp. Ref. III, 52 sq.).

Dazwischen nun fällt das Responsum legatorum regis Angliae ad Articulos ipsis a Confoederatis d. 25. Decbr. 1535 Schmalcaldiae propositos, welches — mit fehlendem Eingang — Corp. Ref. III, 46 mitgeteilt und vom 12. März datiert ist. Dasselbe bezieht sich hauptsächlich auf die im projektierten Schutzbündnis auszubedingenden Hilfsleistungen mit Mannschaft, Schiffen und resp. Hilfsgeldern. Hinsichtlich der gewünschten Einigkeit im Glauben und in der Lehre wird bemerkt: dieselbe sei nur zu erwarten, wenn die Augsburgische Konfession und Apologie in manchen Punkten gemildert werde — durch Verhandlungen mit den Theologen in England, zu welchen ein hervorragender Deutscher abgesandt werden möchte. (Bekanntlich hatte man dabei Melanchthon im Auge.) Der Tod Katharinas wird erwähnt als ein Umstand, welcher für Heinrich die Gefahr, Hilfe im Kriege zu bedürfen, noch ferner rücke. Zum Schluß aber wird namens des

Königs das Verlangen ausgesprochen: ut vestrae Celsitudines velint suscipere in posterum in omnibus futuris consiliis et alibi promovendam et defendendam eam sententiam, quam Reverendi Patres et domini D. Martinus, Justus Jonas, Cruciger, Pomeranus et Philippus in causa matrimonii Ser. R. Majestatis jam pridem tulerant.“ Wo ist nun die dem Könige so günstige Erklärung derselben Theologen, mit welchen damals zu Wittenberg verhandelt wurde, welche schon vor einiger Zeit ergangen sein soll? — Man kann nur an das nach der gegebenen Übersicht nicht vor Mitte Februar abgefaßte judicium theologorum Lutheranorum denken, dessen erster Teil allerdings den Schluß ergab, daß der Papst mit Unrecht die Dispensation zur Ehe mit Arthurs Witwe erteilt habe. Dabei wird ja aber der Schlußsatz des deutschen Textes ignoriert, welcher dennoch die Scheidung entschieden mißbilligt! Man könnte versucht sein, zu fragen, ob sich etwa Luther und seine Genossen noch dazu herbeigelassen, den im lateinischen Text zu streichen, und so noch mehr den Eindruck hervorzurufen, daß sie ihre Entscheidung in suspenso lassen wollten? wenn dieser Gedanke nicht schon durch den Umstand, daß die deutsche Abschrift von der Hand des Vizekanzlers an den Kurfürsten gerichtet im kurfürstlichen Archiv niedergelegt, Anspruch auf offizielle Geltung macht, noch mehr durch Melanchthons bestimmte Versicherung vom 30. März ausgeschlossen würde. Man kann also kaum umhin, anzunehmen, daß die Engländer nur das haben herauslesen wollen, was ihrem Könige erwünscht war, und das Ungünstige geflissentlich übersehe und wenigstens vorläufig ihrem Könige nur das erstere berichtet haben, um ihn der Fortsetzung der Verhandlungen geneigt zu erhalten. Sie mochten dazu noch ermutigt werden durch die Wahrnehmung, daß der letzte Satz vielleicht wirklich nur auf Luthers Andringen noch hinzugefügt war, während die übrigen möglicherweise sich noch mehr zu Nachgiebigkeit geneigt zeigten. — Werfen wir nun zum Schluß noch einen Blick auf die Behandlung, welche die vorliegende ehegesetzliche Frage in den reformatorischen Kirchenordnungen gewonnen, so ist zunächst auffällig, in dem wichtigen Gutachten Melanchthons an den Herzog Albrecht von Preußen Corp. Ref. III, 610 zu lesen: „Es ist in

der Visitation fleißig disputiert worden, ob eine neue Form außer den üblichen Rechten zu stellen, und endlich bedacht, wie in der Visitation steht, daß sie die gewöhnlichen Verbote halten sollten. Doch sollt bei den Visitatoren stehn, welche Fäll ein Dispensation leiden möchten." Dabei wird die Verbindlichkeit von Lev. 18 unbedingt vorausgesetzt, und nur noch erörtert, welche weiteren Grade als verboten anzusehen sein, und in Wittenberg als verboten angesehen würden. Mag es auch bei den darüber gepflogenen Verhandlungen vorausgesetzt sein, daß die bestehenden Verwandtschaftsverbote im allgemeinen gültig bleiben sollten, so ist doch in den publizierten Visitationsartikeln von 1528 und 1533 eine bestimmte Erklärung in jenem Sinne nicht zu lesen, und scheint es daher, Melanchthon habe mehr seinen lateinischen Entwurf in Erinnerung gehabt. — Während übrigens z. B. Billikans Nördlinger und Zwinglis Züricher Ordnungen von 1525 (bei Richter I, 20. 21) [1]) im Unterschiede von den bisherigen Verboten nur „Mose", resp. „den in klarer göttlicher Schrift Lev. 18 ausgedrückten Verboten" folgen zu wollen erklären — wahrt namentlich des Urbanus Rhegius Hannoversche Kirchenordnung von 1536 den lutherischen Standpunkt insofern, als es dort heißt (Richter I, 276): „Wo sich nun in Ehesachen etwas zuträgt, das man im kaiserlichen Rechte nicht wohl entscheiden mag — wollen wir nach Vermögen unserer christlichen Freiheit, auch das göttliche Recht Mosi zuhilfe nehmen — denn obschon uns Moses in Judicialibus nicht geboten, und zum Rechtsprecher gegeben ist, so ist er uns dennoch nicht verboten." Moses als großer Prophet, aus Eingaben des h. Geistes redend, werde sicherlich wohl gewußt haben, was im Ehestand ehrbar, ehrlich oder unehrlich sei. — Bemerkenswert ist aber, daß in der von den Predigern Joh. von Amsterdam in Bremen und Burschoten in Hoya entworfenen, danach von Luther, Melanchthon, Jonas und Bugenhagen revidierten Lippeschen Ordnung von 1538 (Richter II, 499) ursprünglich ganz ähnlich wie bei Rhegius es hieß: und

---

[1]) Man s. für das Folgende die Übersicht in dem Programm von Goeschen Doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae adumbrata. Halis 1847. 4°.

so man nha keiserlichem rechte nicht gescheiden konde, so mag men nach Christlicher frigheit godtliches rechten uth Mose wall gebruken, wente wo wall uns de in juditialibus tho holdende nicht gebbhaden, so ist se uns doch nicht vorbadene." Diese Worte sind aber gestrichen, und dafür von Melanchthon folgende eingesetzt: „Und nachdem Gottes Wort, das natürlich Recht verkläret, und die Ehe zwischen gesippten Personen in etlichen Graden verboten Levitici 18, soll in solchen Graden keine Ehe zugelassen — niemand also heiraten — soll solche Beiwohnung nicht geduldet und die Personen bestraft werden, denn solche Beywohnung ist wider natürliches Recht, das Gottes Ordnung ist in menschlicher Natur, und hat kein Mensch Gewalt, dawider zu ordnen und dispensieren, wie der Papst freventlich gethan. — Weiter soll auch der andere Grad verboten sein u. s. f. — Wir sehen also gerade Melanchthon auch hier ausdrücklich zu der gesetzlichen Auffassung von Lev. 18 zurückkehren. Dagegen will es uns als eine Wahrung des lutherischen Standpunktes erscheinen, wenn Brenz in seiner Eheordnung von 1553 das göttliche Gesetz zugleich als natürliches bezeichnet, ohne dabei auf Moses zu rekurrieren. Auch Bugenhagen in der Pommerschen Kirchenordnung von 1535 fordert, „daß man dem freien, dem Papste ununterworfenen kaiserlichen Rechte folge", ohne auf Moses Bezug zu nehmen, und schließt sich auch in seinen übrigen Bemerkungen offenbar an Luthers Schrift von Ehesachen an. Dagegen beginnt die, von Bugenhagen nur revidierte Pommersche Kirchenordnung von 1542 freilich damit, daß sie — sogar mit Beispielen aus Aristoteles historia animalium, den horror naturae gegen Ehen in naher Blutsverwandtschaft erweist, geht dann aber ohne weiteres zu dem „geschriebenen Rechte" zu dem „Was Gott durch Moses verboten hat" über, und in ganz gleicher Verbindung redet dann die Brandenburger Kirchenordnung von 1573 vom „göttlichen, natürlichen und geschriebenen Rechte". — Spätere Lutherische Ordnungen rekurrieren dann einfach auf Lev. 18. — So die Preußische von 1584, welche jenes Kapitel ausdrücklich als den Brunn bezeichnet, aus welchem alle anderen Ehegesetze fließen; weil dasselbe nicht nur ad leges Mosis forenses, sondern auch „meistesteils" ad legem moralem gehöre, seien

daran alle Menschen nicht weniger als an das sechste Gebot gebunden. Demgemäß macht die Mecklenburgische Kirchenordnung von 1570 den Unterschied, daß die im mosaischen Gesetz verbotenen Grade absolut ausgeschlossen sein sollen, während bei den anderen, als nur durch menschliche Verbote ausgeschlossenen, die Dispensation in Frage kommen kann.

Sachlich scheint freilich der hier bezeichnete Unterschied insofern bedeutungslos, als die Unzulässigkeit sämtlicher Lev. 18 bezeichneter Grade mit alleiniger Ausnahme der Schwagerehe auf christlichem Boden kaum je in Frage kommen kann, und auch die letztere seit 1536 allgemein aufgegeben war, und Verschiedenheit in concreto sich nur zeigte in Fällen, welche über das mosaische Gesetz hinausgingen, wie: ob Ehen im zweiten Grad der Verwandtschaft unter Umständen gültig bleiben, ob beim dritten Grade, auch in absteigender Linie, Dispensation zulässig und dergleichen. Immerhin spiegelt sich auch hier der allgemeine Verlauf wieder, indem sich zeigt, wie der von Luther kühn geltend gemachte Grundsatz evangelischer Freiheit eine gründliche Neuordnung fordert, wie derselben aber nicht nur die Schwerkraft der bestehenden Autoritäten entgegentrat, sondern auch das Bedürfnis namentlich der Evangelischen, welche nicht in dem Maße wie Luther selbst vom Geiste getragen waren, jenen Autoritäten eine andere, geschriebene Norm entgegenzustellen, so daß schließlich in weiterem Umfange, als sich anfangs erwarten ließ, in die alten Geleise wieder eingelenkt wurde, bis dann die Zeit der Aufklärung — auch bei dem vorliegenden Gegenstande vielleicht gründlicher, als erforderlich war — mit dem Überkommenen aufräumte. Zu diesem Verlaufe trug freilich auch der Umstand bei, daß Luther — in seiner Besorgnis in alttestamentlichen oder katholischen Gesetzesdienst zurückzufallen — seinerseits es nie recht zu voller Würdigung des Gesetzes, speziell des Bedürfnisses der kirchlichen Gemeinschaft nach einer wirklich evangelisch kirchlichen, d. h. nicht einfach auf einem geschriebenen Worte, sondern auf dem im Geiste der gegenwärtigen Gemeinde reproduzierten Worte, insonderheit des Neuen Testaments beruhenden, vom Geiste der Freiheit, Weisheit und Liebe diktierten und gehandhabten Gesetzesordnung brachte. Denn sonst hätte er schwerlich alle Hand-

habung des Gesetzes also nicht nur in Ehesachen, sondern selbst z. B. die Anordnung von Fasten — so kurzweg der bürgerlichen Obrigkeit überwiesen, wie er es oft thut.

2.

Über Melanchthons loci.

Aus Bugenhagens Handschriften.

Mitgeteilt von Lic. Vogt,
Pastor in Weitenhagen.

Das Corpus Reformatorum von Bretschneider und Bindseil druckt in Bd. XXI, 251 ff. eine Nachschrift der Vorlesungen Melanchthons über die loci ab, welche in Bd. III der Bugenhagenmanuskripte in der königlichen Bibliothek zu Berlin enthalten ist, und (S. 332) mitten im Abschnitt de praedestinatione mit Nec moror abbricht. Den Herausgebern ist es entgangen, daß sich in Bd. I, Bl. 209—212 und Bl. 232 ff. jener Handschriften noch zwei Fortsetzungen jener Nachschrift befinden, welche, mit etiam si quis unmittelbar an jenes Nec moror ansetzend, den Text der Ausgabe von 1535 in jenem Bande des Corp. Ref. noch von S. 452, Z. 3 bis S. 468, Z. 21 v. u. begleiten, dort mit proprie nobis applicari divi abschließend. Diese beiden Fortsetzungen, offenbar auch der Bugenhagenschen Nachschrift von 1533 angehörig, stimmen dennoch fast durchweg mit der im Corp. Ref. folgenden Ausgabe von 1535 wörtlich überein. Wir notieren aus den ersten Seiten nur, daß προςωποληψια mit acceptatio personarum übersetzt wird. Dagegen findet sich eine erhebliche Abweichung gegenüber dem Abschnitt S. 459, Z. 5 v. o. bis Z. 14 v. u. Und da in dieser Zeitschrift durch den Aufsatz von Loofs in Jahrgang 1884 — s. besonders S. 659 — gerade

auf diesen Passus aufs neue die Aufmerksamkeit gelenkt ist, sei uns gestattet, den Text der Bugenhagenschen Nachschrift hier wörtlich folgen zu lassen (die in Klammern [] geschlossene Stelle stimmt wieder wörtlich überein): Et de his tenendum est hoc discrimen: Tota lex abrogata est, quod ad justificationem attinet, non quod attinet ad obedientiam. Hoc est, quod legi nemo satisfacit. Alia res ad quaerendam justificationem proposita est, quam lex, videlicet quod propter Christum donatur nobis remissio peccatorum et imputatio justitiae, non propter decalogum aut ceremonias aut ullam legis partem. Et tamen postquam scimus nos per misericordiam reconciliatos esse, subjicit nos Evangelium obedientiae erga deum, et vult nos bonum operari quia novum testamentum affert novam vitam quae est obedientia quaedam ergo deum. Requirit igitur hanc obedientiam, videlicet timorem dei, fiduciam, invocationem, dilectionem, gratiarum actionem, confessionem, dilectionem proximi, patientiam, castitatem etc. — Et haec opera docet et requirit lex moralis. Quamquam igitur alia res proposita est ad quaerendam justificationem, tamen interim manet lex moralis quod ad obedientiam attinet. [Et in hanc sententiam inquit Paulus: Non estis sub lege sed sub gratia. Hoc est certo: jam placetis deo per gratiam i. e. per misericordiam, non propter legis impletionem. Item Gal. Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictio. i. e. quia nemo legi satisfacit, ideo lex antea accusabat et condemnabat omnes, nunc non accusat nec condemnat novo foedere postquam per Christum reconciliati estis. Sic igitur a decalogo liberati sumus, ut a maledicto liberati simus. Hoc est, non condemnat ea lex credentes, tametsi non satisfaciant legi. Hoc igitur beneficium est libertas, quod conscientiae possunt habere firmam consolationem, cum intelligant gratis donari remissionem peccatorum. Item justos placere per misericordiam etiamsi in iis adhuc haereant reliquiae peccati nec legi satisfaciant.] Ex his intelligi potest quatenus abrogata sit lex: beneficium justificationis

transfertur a lege ad Christum, ut sit certum et ratum. Caeterum manet lex quod ad obedientiam attinet, quia certe Evangelium subjicit nos obedientiae erga deum. Et quomodo placeat haec obedientia, saepe jam dictum est. — Augustinus etc.

Im weiteren Verlauf sind nur folgende Abweichungen gegen den Text von 1535 im Corp. Ref. zu bemerken:

Corp. Ref. S. 460, Z. 7 schreibt Bugenhagen legibus st. vinculis.

S. 461 letzte Zeile hinter naturae noch et totam civilem disciplinam.

S. 462, Z. 16 f. non servant leges conjugii, violant sepulchra etc. Deinde . . .

S. 463, Z. 7—8 nur: Ita permittitur secundum Paulum.

S. 463, Z. 23 ist nicht ejusmodi, sondern humanos zu lesen.

S. 463, Z. 9 v. u. hinter vocationis noch qui est verus cultus.

S. 464, Z. 7—5 v. u.: Sed illi peccant qui violant ideo, quia contemnunt Evangelium, aut exemplo suo abducunt caeteros ab audiendo Evangelio.

S. 465, Z. 1 hinter traditionibus fehlt immodicis.

S. 466, Z. 18 f. quod ipsae ceremoniae non justificant: sine fide fehlt.

S. 466 letzte Reihe hat Bugenhagen noch: etsi autores prohibitionis non habent excusationem.

S. 467, Z. 5—7 quae commendata sunt oculorum spectaculis.

S. 467, Z. 22 consequi gratiam statt justos fieri.

S. 468, Z. 23 v. u. fährt hinter justitiae fidei Bugenhagen fort: Ita nos sentiamus sacramenta novi testamenti esse sigilla fidei, hoc est testimonia quaedam addita promissionibus, ad hoc ut nos certius credamus. Item ut proprie nobis applicari divi.

Damit schließt das Manuskript.

Rezensionen.

1.

Die biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5) untersucht von Lic. (jetzt D. theol.) **Karl Budde,** außerordentl. Professor der evangel. Theologie zu Bonn. Gießen (J. Rickersche Buchhandl.) 1883. IX und 539 S. 8°.

Der Herausgeber der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, H. D. Stade hat gelegentlich (Jahrg. 1883 S. 2 Anm.) die „de Wette-Ewaldsche Weise alttestamentliche Kritik zu treiben" der heutzutage, „wo die Untersuchung längst andere Wege eingeschlagen hat", befolgten so gegenübergestellt, daß jene offenbar als ein veraltetes, einem überwundenen Standpunkt angehöriges Verfahren charakterisiert werden sollte. Sollte damit gesagt werden, daß die kritische Forschung seit de Wette und Ewald fortgeschritten ist und manche neue Ergebnisse von großer Tragweite gewonnen hat, so wäre dagegen nichts einzuwenden; am wenigsten gegenüber denen, welche so glücklich sind, rascher zu einem abschließenden und zustimmenden Urteil über die durch Wellhausen begründete Ansicht von dem Altersverhältnis der Quellen des Hexateuchs zu gelangen, als der Referent. Bedenklich aber wäre jene Gegenüberstellung, wenn wir bei den „anderen Wegen" an die kritische Methode denken sollten. Ich wenigstens muß offen gestehen, daß mir alle wirklichen Ergebnisse der neueren kritischen Forschung — nicht bloß die, welche ich für richtig, sondern auch die, welche ich überhaupt für wissenschaftlich wert-

voll halte — nach derselben Methode gewonnen zu sein scheinen, welche auch schon de Wette, Ewald und, um noch ein paar andere Namen anzufügen, Hupfeld und Bleek befolgt haben; daß uns dabei jetzt ein reicheres Material zugebote steht, und daß das schon früher vorhandene (z. B. die alten Übersetzungen für die Textkritik) ausgiebiger verwertet wird, begründet ja keine Verschiedenheit der kritischen Methode. Wer die im letzten Jahrzehnt erschienene Litteratur aus dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft durchmustert hat, kann freilich nicht verkennen, daß auch bezüglich der kritischen Methode nicht wenige Forscher zuweilen „andere Wege" eingeschlagen haben. Ob aber diese anderen Wege bessere sind? Mich will bedünken, als ob sie in manchem den Wegen bedenklich ähnlich wären, welche die Kritik vor der Zeit de Wettes in ihrer Jugendperiode oder — wenn man das lieber hört — in ihrer Sturm- und Drangperiode, zu gehen pflegte, nur daß man jetzt einen größeren gelehrten Apparat verwendet und sich einer eingehenderen Beweisführung befleißigt. — So langsam, so bedächtig, so maßvoll, mit so viel Respekt vor dem urkundlich Überlieferten, mit so viel vorsichtiger Zurückhaltung gegenüber den mit den vorhandenen Mitteln noch nicht lösbaren Problemen, wie ein de Wette, ein Hupfeld oder ein Bleek, schreitet die neueste kritische Forschung nicht mehr vorwärts; sie ist kühner geworden, eilt in großer Zuversicht rascheren Laufes ihren Zielen zu und weiß so detaillierte Einblicke in litterärische und geschichtliche Vorgänge der ältesten Zeiten zu gewinnen, daß man von staunender Verwunderung über solchen Scharfblick ergriffen wird. Bei näherem Zusehen findet man freilich oft genug, daß das Verfahren, mittelst dessen die Ergebnisse gewonnen sind, mehr blendenden Scharfsinn als nüchterne und umsichtige Abwägung der Tragweite der gemachten Beobachtungen, mehr kühne Kombinationen als sichere und klare Unterscheidung zwischen thatsächlich vorliegendem Sachverhalt und bloßen Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten, mehr selbstbewußte Gewaltsamkeit, die das urkundlich Überlieferte nach eigenem Ermessen und eigenem Bedarf zurechtschneidet, als sorgfältige und lernbegierige Beachtung desselben erkennen läßt. Man steckt sich Ziele, ohne vorher ordentlich zugesehen zu haben, ob der Boden,

von dem man ausgeht, auch schon hinreichend gesichert ist; man versucht sich an neuen Aufgaben, ehe die alten, deren Lösung schon die Fragestellung für jene bedingt, genügend gelöst sind. — In den überlieferten Texten werden längst bemerkte Unebenheiten zusammengetragen und dazu mit großem Scharfsinn viele neue aufgespürt; etwaige frühere Erklärungen derselben lassen sich leicht als in irgendeiner Beziehung nicht genügend darstellen; und sofort sieht man sie als Anzeichen von Nähten oder Brüchen an und greift zu dem kritischen Messer. — Von den Beobachtungen des objektiv vorliegenden Thatbestandes nimmt man einen Teil, im besten Fall den größeren, zum Fundament, während man den anderen verschmäht; auf dem willkürlich beschränkten Fundament wird dann rüstig und frisch ein Bau nach dem dem Baumeister vorschwebenden Plan ausgeführt; als Material verwendet man Thatsachen, so weit sie in den Plan passen; daneben auch Wahrscheinlichkeiten, Vermutungen und bloße Einfälle in buntem Durcheinander; man denkt, was unsicher ist, werde durch die Zusammenfügung des Ganzen gehalten und getragen; aber man vergißt, daß dies nur so lange der Fall ist, als des unsicheren Materials nicht zu viel und der Bau nicht zu sehr in die Höhe geführt ist. Wo die kritische Forschung unserer Tage solche Wege geht, da mag sie im einzelnen immerhin viele gute Beobachtungen von bleibendem Wert machen, aber ihre Beweisführungen im ganzen tragen allzu sehr das Gepräge des Subjektivismus, als daß ihnen noch Überzeugungskraft inne wohnen könnte, und ihre Hypothesenbauten müssen sich früher oder später der streng methodischen Forschung als bloße Kartenhäuser erweisen.

Das oben verzeichnete Werk ist von einem werten Fachgenossen, auf dessen besonnenes und maßvolles Urteil ich sonst großes Gewicht lege, von D. Kautzsch als „ein Muster scharfsinniger und methodischer Untersuchung“ gerühmt worden (Schürers Theol. Litteraturzeitung 1884, Nr. 3). Den Scharfsinn, die in das Detail eingehende, die verschiedenen Möglichkeiten in Betracht ziehende, nur manchmal etwas zu umständliche Gründlichkeit, die vielseitige Belesenheit und Gelehrsamkeit und die Selbständigkeit und Genauigkeit in der hebräischen Sprachforschung, welche wie in

früheren Arbeiten so auch in diesem Werke Buddes an den Tag treten, erkenne auch ich gerne an; daß aber ein Mann, wie Kautzsch, dasselbe für ein Muster methodischer Untersuchung erklären konnte, das ist mir denn doch schwer begreiflich und beweist aufs neue, wie sehr die kritische Forschung unserer Tage in Gefahr ist, die oben angedeuteten Abwege zu gehen.

Der Hauptzweck der ganzen Untersuchung ist die weitere Sonderung der jehovistischen Bestandteile der Urgeschichte: der Versuch, die älteste jahvistische Gestalt derselben (die im Anhang S. 520 bis 531 hebräisch und deutsch mitgeteilt ist) zu rekonstruieren und zu ermitteln, was in dem uns vorliegenden Texte auf Rechnung der von Wellhausen angenommenen mit J[2] und J[3] bezeichneten neuen Herausgeber und Bearbeiter jener ältesten Schrift (J[1]) zu setzen ist, und in welchem Verhältnis diese verschiedenen Ausgaben zu einander und zu der Grundschrift stehen. Bezüglich anderer Fragen der Hexateuchkritik wird auch gelegentlich dieses und jenes Ergebnis gewonnen, und z. B. inbezug auf das Zeitalter der Grundschrift da und dort eine ins Gewicht fallende Bemerkung gemacht; aber alles Derartige fällt doch nur in die Kategorie der nebenbei verfolgten Zwecke. — Schon hier könnte man die Frage aufwerfen, ob denn wirklich die Pentateuchkritik schon so weit ist, daß sie sich jene Hauptaufgabe stellen kann. Muß man nicht zuvor zu einem einigermaßen gesicherten Ergebnis über die schriftstellerische Thätigkeit des schließlichen Redaktors des Hexateuchs gekommen sein? Und kann ein solches gewonnen werden, ehe festgestellt ist, ob wirklich — wie mit Wellhausen die meisten neueren Hexateuchkritiker voraussetzen — von jenem schließlichen Redaktor ein älterer jehovistischer Redaktor (JE) zu unterscheiden ist, welcher die ihm vorliegende mehrfach überarbeitete jahvistische Schrift mit der (durch E bezeichneten) elohistischen verbunden hat? Ich weiß die Gründe sehr wohl zu würdigen, welche Wellhausen in seinem gründlichen und an neuen Beobachtungen und Anregungen reichen Abhandlungen über „die Komposition des Hexateuchs“ (Jahrbb. f. deutsche Theol. XXI, S. 392—450. 531—602 und XXII, S. 407—479) für diese Annahme geltend gemacht hat, und habe in seiner wieder mehr auf Hupfeld zurückgehenden Auffassung des

Verhältnisses von J und E immer einen Fortschritt gegenüber der von Nöldeke und Kayser vertretenen erkannt. Einer neuen gründlichen Untersuchung bedarf aber jene Annahme eines älteren jehovistischen Redaktors, ehe man weiter darauf bauen kann. Hat doch Wellhausen selbst in der Untersuchung über Gen. 27—36, in welcher er „den strikten Beweis" für seine Annahme zu liefern verspricht (a. a. O. XXI, 420), schließlich (S. 440) eine „auffallende" Erscheinung eingestehen müssen, welche ganz geeignet ist, den „strikten" Charakter seiner Beweisführung wieder in Frage zu stellen. Auch dürften die treffenden Bemerkungen Dillmanns (Genesis, Vorbemerkungen, Nr. 5) gegen das Hauptargument Wellhausens davon überzeugen, daß man gut thäte, die Existenz des mit JE bezeichneten Redaktors noch nicht wie eine ausgemachte Sache zu behandeln. — Indessen kann ein von hier aus gegen die Untersuchungsmethode Buddes erhobener Vorwurf darum zurückgewiesen werden, weil für die Hauptaufgabe, welche er sich gestellt hat, die kritische Frage nach dem mit JE bezeichneten Redaktor in der That nicht von grundlegender Bedeutung ist; denn er ist mit Wellhausen (a. a. O. XXI, 419) der Überzeugung, daß in der ganzen Urgeschichte keine Spur der mit E bezeichneten Quellenschrift nachweisbar ist (S. 503), und er hat darin vollkommen recht. — Dagegen hat Budde in der Wahl des Ausgangspunktes meines Erachtens von vornherein gezeigt, wie eine methodische Untersuchung nicht geführt werden darf. Er erklärt (S. IV), die Reihenfolge seiner einzelnen Untersuchungen entspreche im wesentlichen dem Weg, den er selbst durch seine Beobachtungen geführt worden sei. Nun kann man ja wohl unter Umständen an einem beliebigen Punkt eine Beobachtung machen, von welcher aus sich neues Licht über weite Gebiete verbreitet; es ist dann aber ein rein zufälliger, ganz individueller Weg, auf welchem die neuen Erkenntnisse gewonnen sind; eine methodische Untersuchung dagegen hat ihren Ausgang nicht willkürlich zu wählen, sondern muß von dem Boden ausgehen, welcher ihr von ihrem Objekt selbst und der bisher gewonnenen Erkenntnis desselben angewiesen wird; wer also zufällig von einem beliebigen einzelnen Punkt aus eine neue Erkenntnis gewonnen hat,

hat, wenn er sie von anderen anerkannt sehen will, zunächst die Aufgabe, seine Untersuchung von dem durch den jeweiligen Stand der Forschung gewiesenen Boden aus und auf dem ordentlichen Weg, den er mit anderen gemein hat, noch einmal zu führen und dabei gehörigen Orts die Einzelbeobachtung, die ihm weitere Aussichten eröffnet hat, geltend zu machen; dieses methodische Verfahren wird ihm dann selbst eine Probe dafür sein, welchen wissenschaftlichen Wert seine auf ungewöhnlichem Wege gewonnene Erkenntnis hat.

Es ist die vielbesprochene Stelle Gen. 6, 1—4, von welcher Budde ausgeht. Gründlich weist er zunächst nach, daß V. 1 u. 2 jehovistischen Ursprungs ist; die nähere Bestimmung, daß das Stück der ältesten jehovistischen Schrift (J) angehöre, ruht auf Voraussetzungen, die nur durch eine allgemeine Berufung auf Wellhausens Untersuchungen gestützt sind (S. 6). Es folgt eine sehr eingehende exegetische Untersuchung über die crux interpretum Gen. 6, 3, namentlich über das בשׁגם. In der Prüfung der Ansichten, welche in diesem Wort eine Zusammensetzung aus ב, שׁ und גם erkennen, ist die relativ beste, welche im litterarischen Zentralblatt vom 5. Juli 1862 (von Hitzig) veröffentlicht ist, übersehen: גם — so wird dort bemerkt — drängt in den Anfang des Satzes (Spr. 20, 11; 19, 2), und zu welchem Wort die Partikel gehöre, entscheidet der Zusammenhang (Gen. 32, 19); auf Grund dessen wird erklärt: „weil er (nicht nur Geist, sondern) auch Fleisch ist". Haltbar ist auch diese Erklärung freilich nicht; es müßte הוא nach בשׂר stehen. — Am meisten mutet Budde die Erklärung an, welche in בְּשַׁגָּם einen Inf. findet, das suff. auf die Engel bezieht und das Wort mit dem vorhergehenden Satz verbindet: „nicht soll gewaltig sein mein Geist in dem Menschen auf ewig durch ihre (der Gottessöhne) Verirrung; er (der Mensch) ist Fleisch". Budde führt keinen Vertreter dieser Erklärung an; da ich sie schon im Zimmermannschen Theol. Litt.-Blatt Jahrg. 1864, Nr. 9 gegeben habe, so muß ich mich zu ihr bekennen; unabhängig davon hat H. Schultz (Alttestamentl. Theol. I, 393; 2. Aufl., S. 648) eine ähnliche aufgestellt, wie schon früher de Wette und Bunsen, nur mit einer anderen, meines Er-

achtens unmöglichen Erklärung des בְּ. Bei näherem Zusehen findet Budde aber auch diese Erklärung nicht haltbar; mit Dillmann macht er zunächst geltend, daß das בשגם ungeschickt nachschleppen würde. Nun ist allerdings dieser Einwand entscheidend, wenn man erklärt: „wegen ihrer Verirrung" sc. soll mein Geist nicht gewaltig sein u. s. w.; aber nicht entscheidend ist er, wenn erklärt wird: nicht soll gewaltig sein ... auf ewig durch ihre Verirrung. Mit anderen Worten: er ist entscheidend, wenn בשגם den Grund für die Vorkehr gegen ein Gewaltigsein auf ewig, nicht aber wenn es den Grund des eventuellen Gewaltigseins auf ewig angeben soll; in letzterem Fall ist seine Stellung nach לעלם zwar immer ungewöhnlich, aber doch wohl motiviert und nicht wesentlich anderer Art, als die Stellung des לפניך nach לעולם in 2 Sam. 7, 29. Weiter macht Budde allerlei sachliche Schwierigkeiten gegen meine Erklärung geltend, unter welchen die gewichtigste die ist: es könnten nicht die beiden unvereinbaren Vorstellungen, daß der Geist Gottes das Prinzip des Lebens im Menschen sei, und daß die Vermischung der himmlischen Wesen mit dem Menschengeschlechte diesem Kräfte ewigen Lebens zuführen könne, in einem Satz mit einander verbunden sein. Aber das ist übel angebrachter Scharfsinn; das heißt nach modernem Maßstab messen, was bei einem alten Schriftsteller möglich ist. Wenn der Jahvist zweifellos aus der Überlieferung, und zwar Gen. 6, 1 ff. „aus dem Volksglauben und dem Volksmunde" geschöpft hat (S. 504), sollte dann wirklich eine solche uns unvereinbar erscheinende Verbindung von mythologischen Vorstellungen mit den bei den Israeliten sonst herrschenden reineren religiösen Anschauungen bei ihm nicht vorkommen können? Wird von vornherein vorausgesetzt, daß der erste Aufzeichner der Volkssage diese in dem Maße bearbeitet hat, daß die reineren religiösen Anschauungen Israels in seiner Darstellung in klarer, einheitlicher, in sich widerspruchsloser Weise durchgeführt sind (vgl. S. 244), so dreht sich die Beweisführung im Zirkel. — Bei alledem gebe ich meine Erklärung sofort auf, wenn mir eine bessere geboten wird; als eine solche kann ich aber die Buddes nicht anerkennen: בשגם הוא בשר kann nimmermehr bedeuten: „durch ihre

Verirrung ist er Fleisch (sterblich, hinfällig) geworden"; denn, von anderem abgesehen, das „geworden" ist eingetragen, und der Gegensatz zwischen dem Pluralsuffix in בשגם und הוא, welcher die Voranstellung des הוא vor בשר allein rechtfertigt, kann nicht — wie Budde (S. 44) annimmt — der von Einzelwesen und der sie umfassenden Gattung sein. — Durch seine Kritik aller bisherigen Erklärungen von 6, 3 glaubt Budde bewiesen zu haben, daß eine haltbare Beziehung dieses Verses auf V. 1 und 2 nicht herzustellen sei, und wendet sich nun zu V. 4. In seinen Erörterungen über diesen Vers finden sich viele zutreffende Bemerkungen; namentlich hat er ganz richtig erkannt, daß in dem vorliegenden Text nicht gesagt ist, daß aus den Mischehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die Nephilim hervorgegangen seien. Wenn er aber nun unter Berufung auf den „gesunden folgerichtigen Menschenverstand" voraussetzt, der ursprüngliche Text müsse das gesagt haben und dann frischweg den V. 4 so korrigiert (ich gebe nur die Übersetzung): „Und als nun die Gottessöhne den Menschentöchtern naheten, da gebaren die ihnen, und so kamen die Nephilim in die Welt zu jener Zeit", so hat er zwar einen Anschluß des V. 4 an V. 2 hergestellt, welcher V. 3 vollends zu einem fremdartigen Einschub macht; aber dem „gesunden folgerichtigen Menschenverstand" dürfte damit denn doch gar zu viel zugemutet sein. Vielleicht kann sich derselbe doch leichter darein finden, daß ein Israelit, in dessen Gedankenwelt Leben und Langlebigkeit eine so bedeutsame Stelle einnimmt, dazu ein Schriftsteller, welcher Gott schon Gen. 3, 22 ff. Vorsorge treffen läßt, daß der Mensch sich nicht eigenmächtig das Gut unsterblichen Lebens aneigne, bei den Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern in der That für die Art der aus diesen Ehen hervorgegangenen Sprößlinge weit weniger Interesse hatte als daran, daß durch solche Vermischung der unsterblichen Himmelsbewohner (wenn auch nicht alle gemeint sind, so ist doch von der Kategorie, der Gattung die Rede) mit dem Menschengeschlecht diesem Kräfte unsterblichen Lebens zufließen konnten, und daß die Vorkehr, welche Gott nach V. 3 dagegen getroffen, einem solchen Schriftsteller die Hauptsache war. In V. 4 aber hat man dann nur eine nach-

trägliche Bemerkung zu erkennen, welche 1) erklärt, daß jene Verbindungen um so eher eingegangen werden konnten, weil es damals auch ganz außerordentliche riesige Menschen gab, und 2) in dem Satz: „und auch hernach, als (oder: weil?) die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen und diese ihnen gebaren" andeutet, daß Gott zu seinem Einschreiten dadurch mitbestimmt wurde, daß das Bestehen jener Mischehen und ihre Fruchtbarkeit auch dem Fortbestand der Nephilim (vgl. Num. 13, 33) förderlich war. —

Was macht nun aber Budde mit dem gewaltsam aus dem Zusammenhang gerissenen Gottesspruch Gen. 6, 3? Weil vorher nur eine Verirrung von Einzelwesen berichtet ist, welche für das ganze Menschengeschlecht Folgen haben konnte, nämlich der Sündenfall, so folgert er, jener Gottesspruch sei ursprünglich der Abschluß der Sündenfallsgeschichte gewesen. Mehr als ein Einfall ist vorerst diese Folgerung nicht, und ich zweifle, ob sich ein solcher zum Ausgangspunkt einer methodischen kritischen Untersuchung eignet.

Die uns vorliegende Sündenfallsgeschichte hat nun aber schon ihren mit diesem Einfall unvereinbaren Abschluß. So schafft denn die zweite Untersuchung über den „Baum des Lebens" (S. 46—88) in Gen. 3 Raum zur Unterbringung des versprengten Gottesspruchs. Gen. 3, 22 und 24 wird als späterer Einschub ausgeschieden und Gen. 6, 3 an die Stelle von V. 22 gesetzt; folgerichtig werden dann auch die übrigen Erwähnungen des Lebensbaumes ausgeschieden: in Gen. 2, 9 lautete der ursprüngliche Text: . . . . „gut zum Essen und mitten im Garten den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen"; in V. 17: „aber von dem Baume, der mitten im Garten steht, sollst du nicht essen" u. s. w. Die sonstigen, auch von andern vorgenommenen Ausscheidungen (2, 10—15, 3, 20, das אלהים nach יהוה und das נפש חיה in V. 19) können wir hier außer Betracht lassen. In jenen Ausscheidungen aber begegnet uns ein alter Bekannter; mein lieber Freund Böhmer hat schon 1860 in seinem Liber Genesis Pentateuchicus und 1862 in seiner Schrift „Das erste Buch der Thora" (vgl. dazu meine Rezension in Zimmermanns theo-

logischen Litteraturblatt 1863 Nr. 3) dieselbe Operation an Gen. 2, 9 und 3, 22—24 vorgenommen, nur daß er 3, 23 mit ausscheidet. Budde hat von diesem Vorgänger (nach S. 59) erst hinterher Kenntnis gewonnen, täuscht sich aber, wenn er meint, daß der Weg, auf welchem er zu seinem Ergebnis gekommen ist, von dem Böhmers „außerordentlich verschieden" sei. Der einzige wirkliche Anhalt im Text für seine kritische Operation liegt darin, daß Gen. 3, 3 der Baum der Erkenntnis durch das Attribut „welcher mitten im Garten ist" gekennzeichnet ist, während doch nach Gen. 2, 9 auch der Lebensbaum seinen Standort dort hat, wobei aber die Ortsbestimmung, statt am Ende des Verses zu stehen, auffallenderweise zwischen beide Bäume eingeschoben ist. Andre haben diese Unebenheiten der Darstellung, (deren Grund übrigens von dem S. 71 nachdrücklich betonten psychologischen Gesichtspunkt aus unschwer zu finden ist) wohl auch schon bemerkt, ohne aber so großes Gewicht darauf zu legen, daß sie weitreichende kritische Folgerungen daraus gezogen hätten. Auch Budde würde das vielleicht nicht gethan haben, wenn er nicht — und darin lag auch das Hauptmotiv Böhmers nicht nur für seine von Budde mit Recht abgelehnte Erklärung: „Baum der Bestimmung über gut und böse", sondern auch für seinen Vorgang in Buddes kritischer Operation — den „zauberhaften" Lebensbaum hätte los sein wollen, um den Erkenntnisbaum selbst „freier und geistiger" (S. 65) auffassen und gegen alle „magischen und rein-mythischen Auffassungen" sicher stellen zu können. Was er in dieser Absicht sachlich geltend macht, das beruht wieder darauf, daß er die Erzählung nach modernem Maßstab mißt, und neben andern Skrupeln, die wirklich „unnütz" erscheinen (S. 53), namentlich die mythologische Vorstellung von dem Lebensbaum mit der echt israelitischen Anschauung, daß Gottes Lebensodem den Menschen belebt habe, unverträglich findet (vgl. darüber oben). Mit Wellhausen, dem gerade „der frische antike Erdgeruch" des Mythologischen ein Beweis dafür ist, daß J die älteste Quelle ist (vgl. Gesch. Israels I S. 347f. Prolegomena S. 324. 331ff. und bezüglich des Lebensbaums insbesondere S. 321), tritt Budde auf diesem Punkte allerdings stark in Widerspruch. Aber auch wir können sein Wohlgefallen an dem von ihm

vermeintlich wiederhergestellten, von den mythologischen Zuthaten gereinigten ursprünglichen Text von Gen. 2 und 3 nicht teilen, sind vielmehr der Meinung, daß der Lebensbaum für das Paradies so wesentlich und in der Sündenfallserzählung so unentbehrlich ist, daß mit der Ausscheidung dieser mythologischen Vorstellung die Erzählung übel verstümmelt wird und auch ein guter Teil ihres religiösen Gehalts verloren geht.

Vielleicht genügt schon die aufmerksame Lektüre von Dillmanns Bemerkungen über den Gedankenzusammenhang der Erzählung (Gen. S. 42 ff.), um davon zu überzeugen. Hier kann ich einen eingehenden positiven Beweis dafür nicht geben, sondern muß mich darauf beschränken, zu zeigen, wie ungenügend Buddes angebliche Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt der Erzählung ist. Der Einsicht, daß die Vorstellung, dem Menschen sei im Paradiese die Möglichkeit dargeboten gewesen, unsterblichen Lebens teilhaftig zu werden, für den Zweck und Zusammenhang der Erzählung ganz unentbehrlich ist, konnte sich auch Budde nicht entziehen. Um nun den Lebensbaum beseitigen zu können, will er schon in Gen. 2, 7 den Gedanken finden, daß der Mensch der Anlage nach unsterblich geschaffen sei (S. 62). Bisher hat man in diesem schon auf 3, 19 vorbereitenden Vers das gerade Gegenteil gefunden, und ich denke, jeder unbefangene Leser wird sagen: mit Recht. Die Einhauchung des Lebensodems (als Odem Gottes ist er hier nicht einmal ausdrücklich bezeichnet) zeichnet den Menschen ja allerdings vor den Tieren aus; aber wo steht denn in diesem Vers etwas davon, daß Gott durch dieselbe „den Menschen unsterblich machen will" oder gar der Anlage nach gemacht hat? Zur נפש חיה ist der Mensch dadurch gemacht worden; das sagt der Text, und weiter nichts! Und nun gar der Gottesspruch Gen. 6, 3 an der Stelle von 3, 22 und 24! Hier hat auch Kautzsch (a. a. O.) „ein starkes Bedenken" darin gefunden, daß an die Stelle des „Todesurteils" (2, 17) eine solche Festsetzung der Maximaldauer des menschlichen Lebens treten soll. Wer im Auge behält, daß die ganze Erzählung darauf abzielt, neben dem sonstigen Übel besonders das zu erklären, daß der Mensch der Todesnotwendig-

keit verfallen ist, wird den von Budde hergestellten Abschluß derselben ebenso unpassend finden, als der im überlieferten Text stehende passend und zweckgemäß erscheint. Ist es überdies denkbar, daß von der mit dem Tod bedrohten Übertretung des göttlichen Gebots schließlich der in diesem Falle milde Ausdruck שגה gebraucht sein soll? (Bleibt Gen. 6, 3 an seiner Stelle, so rechtfertigt er sich durch Prov. 5, 19f. und Br. Jud. V. 7). Von der sonstigen Unhaltbarkeit der dabei vorausgesetzten Erklärung des Gottesspruchs war schon oben die Rede. So scheint mir das zweifellos: der in der ersten Untersuchung gewonnene Ausgangspunkt der kritischen Forschung hat durch die zweite einen größeren Wert, als den oben bezeichneten, nicht gewonnen. — Um so lieber will ich hervorheben, daß diese Untersuchung in den gegen Wellhausens kulturgeschichtliche Mißdeutung [1]) des Baumes der Erkenntnis gerichteten Bemerkungen (S. 65—70) und in den Ausführungen über den original-israelitischen Charakter dieser Vorstellung (S. 74—81) auch viel Gutes enthält.

Die dritte Abhandlung behandelt „die sethitische Stammtafel der Grundschrift" (S. 89—116). Ihre ursprüngliche Identität mit der Kainitentafel durfte der Verfasser voraussetzen; auch will

---

1) Verwertbar für dieselbe wäre vielleicht eine mir aus Hupfelds Genesisvorlesung bekannt gewordene und sonst noch nirgends aufgestoßene Erklärung von Gen. 3, 5, die ich hier gelegentlich mitteilen will: „Gutes und Böses erkennen", d. i. im Munde der Schlange = alles; Gutes und Böses ist nämlich Umschreibung des Begriffs „alles", wie Gen. 24, 50; 31, 24 „weder Gutes noch Böses" = nichts (wofür Num. 22, 18 vgl. V. 38: „Großes oder Kleines"); ebenso 2 Sam. 14, 17: „der König ist wie ein Engel Gottes zu wissen das Gute und Böse" vgl. mit V. 20: „zu wissen alles, was auf Erden ist"; vgl. auch Homer, Od. XVIII, 228 *οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρηα*. Dieselbe Vorspiegelung des Gewinns eines Wissens (Wissens von Geheimnissen, Befriedigung der Neugier) machen auch bei Homer, Od. XII, 188 die Sirenen: „wer uns gehört hat, geht davon *τερψάμενος . . . καὶ πλείονα εἰδώς· ἴδμεν γάρ τοι πάντα*. — Hupfeld selbst fügt aber bei: „Dagegen im Namen des Baumes und in dem Bericht über die Erfüllung der Zusage der Schlange (3, 7. 22) ist ‚Gutes und Böses' im sprachgebräuchlichen sittlichen Sinn genommen, und durch diesen Doppelsinn werden die Menschen betrogen."

ich nicht mit ihm darüber rechten, daß er die Gründe Bertheaus und Dillmanns für die Ursprünglichkeit der Zahlen des samaritanischen Textes in Gen. 5 für entscheidend hält, so wenig ich selbst denselben das gleiche Gewicht beilegen kann. Die neue Entdeckung aber, mittelst deren er diese Ansicht vollends außer Zweifel gestellt zu haben meint, halte ich wieder für ein Irrlicht. Weil bekanntlich nach dem samaritanischen Text nicht bloß Methusalah (wie nach dem hebr.), sondern auch Jered und Lamech im Jahr des Eintritts der Flut sterben, so folgert er: also ist sonnenklar, daß sie durch die Sintflut hingerafft worden sein sollen; folglich wollte der Berichterstatter durch seine Angaben über die Gesamtlebensalter dem aufmerksamen Leser deutlich genug sagen, daß die ersten 5 Urväter Gott gehorsam und treu geblieben seien, daß dagegen vom 6. Geschlecht an das sündliche Verderben eingerissen sei und auch die erstgeborenen Urväter, mit Ausnahme des 7. und 10. (Henoch und Noah), ergriffen habe, weshalb sie als Sünder mit allen andern Sündern dem Gericht verfielen. Eine Stütze für diese Ansicht sucht Budde unter der Voraussetzung, daß die Namen, wie auch die Reihenfolge derselben, in der Kainitentafel ursprünglicher sind, in der Bedeutung der abgewandelten Namen in Gen. 5: Jered = Niedergang, Methuschelach = Mann des Geschosses, der Gewalt, dagegen Mahalaleel = Gepriesener Gottes (?) oder Preis Gottes, sowie darin, daß Henoch und Mahalaleel ihre Stelle vertauscht haben, weil ersterer als leuchtende Ausnahme unter den Sündern stehen und die bevorzugte 7. Stelle einnehmen sollte. — Aber alle diese Scheinstützen fallen dahin, wenn man beachtet, in welchem Widerspruch Buddes Entdeckung nicht nur mit dem von allen diesen Urvätern, den guten und den angeblich bösen, gleichmäßig ausgesagten וַיָּמֹת, sondern — was noch gewichtiger ist — mit dem allen diesen Lebensaltersangaben zugrunde liegenden Gedanken steht. Die Langlebigkeit soll ja das Glück veranschaulichen, welches die Urväter vor den Epigonen voraus hatten; und dies Glück teilt auch der samaritanische Text den 3 angeblich gottlosen Urvätern noch so weit zu, als es irgend möglich ist, ohne sie, wie die LXX den Methusalah, die Sintflut überleben zu lassen. Als eine für die Beurteilung des Verhältnisses der Zahlreihen

im hebräischen und im samaritanischen Text beachtenswerte Beobachtung Buddes (S. 106 ff.) heben wir dagegen hervor, daß die Dauer der vorsintflutlichen Periode im hebräischen Text (1656 Jahre) bis auf ein Jahr zusammentrifft mit der Summe der Jahre, die nach dem Samaritaner bis zum Tod Noahs abgelaufen sind (1307 + 350); ob seine Folgerungen daraus zu ziehen sind, ist aber eine andere Frage.

In der 4. Untersuchung behandelt Budde die Kainitentafel (S. 117—152). Er nimmt zuvörderst an dem Ausdruck in 4, 17ᵇ und an der Stelle, welche diese Notiz einnimmt, Anstoß und korrigiert darum: „und Henoch wurde zum Erbauer einer Stadt und nannte die Stadt nach seinem Namen Henoch“; beide Anstöße dürften sich aber genügend daraus erklären, daß der für seine Person unstäte Kain erst, nachdem er einer Nachkommenschaft gewiß ist, einen Stadtbau unternehmen kann. Nach sorgfältiger Untersuchung des Verhältnisses der hebräischen Namensformen zu denen der LXX sucht Budde dann zu zeigen, daß keiner der Namen eine üble Bedeutung habe; zwar giebt er zu, daß Mechujael „von Gott Geschlagener“ oder „Vertilgter“ bedeute (?); aber das sei nur eine spätere Umformung aus dem ursprünglichen מְחִיָּאֵל oder מְחִיָּאֵל = Gott giebt (mir) Leben; Methuschael aber deutet er „Bittmann“ oder besser (?) „Erbetener“ sc. von Gott. Aus dem Lied Lamechs Gen. 4, 23 f., in welchem die letzten Worte zu übersetzen seien: „Wenn Kain siebenfach rächen konnte, so Lamech 77 fach“, und welches die Rache ebenso wenig mißbillige, als V. 19 die Bigamie, wird weiter gefolgert, daß ursprünglich nicht Tubal Kain, sondern Lamech als Erfinder der geschmiedeten Waffen genannt war, daß also der ursprüngliche Text in 4, 22 gelautet habe: „Und Zilla gebar auch, den Tubal. Lamech aber wurde ein Erz- und Eisenschmied.“ Tubal Kains Schwester Naema nämlich ist erst später hinzugefügt, um „das Gleichgewicht“ zwischen Ada und Zilla herzustellen, d. h. damit letztere auch zwei Kinder habe (!). — Als Anfang der Kainitentafel entnimmt er endlich vorläufig aus Gen. 4, 1. 2 und 16 die Worte: „Und der Mensch erkannte sein Weib, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Da sprach

sie: ‚Einen Mann bekam ich von Jahve‘, und nannte ihn Kain. Und Kain ward ein Ackersmann, und wohnte im Lande Nod, vor Eden.“ Wir gehen auf diese Einzelheiten nicht weiter ein, da Budde selbst eingesteht, hier auf „ungewissen Wegen“ zu wandeln, wozu er freilich bei „so alten, so zerbröckelten, so oft überarbeiteten, sagenhaften Überlieferungen“ ein Recht zu haben meint (S. 145). Wichtiger sind die allgemeineren Folgerungen, welche er aus der Kainitentafel zieht. Als ein solides Fundament derselben erkenne auch ich zweierlei an: einmal, daß — wie besonders Dillmann überzeugend gezeigt hat — die ursprüngliche Bedeutung der überlieferten Kainitentafel ebenso wie die der ähnlichen phönizischen eine kulturgeschichtliche war; und sodann, daß die Ableitung der in 4, 20—22 genannten Berufsarten von Nachkommen Kains mit der in unserer Genesis folgenden Sintflutserzählung im Widerspruch steht. Mit letzterem ist aber noch keineswegs bewiesen, daß die beiden unvereinbaren Überlieferungen aus verschiedenen schriftlichen Quellen stammen müssen. Oder ist es undenkbar und unwahrscheinlich, daß ein und derselbe Schriftsteller bei der Aufzeichnung der einzelnen im Mund des Volkes lebenden Sagen die Verbindung derselben zu einer Urgeschichte nur erst in der Weise durchgeführt hat, daß seine Erzählungen öfters noch lose nebeneinander stehen (vgl. Wellhausen, Prolegomena S. 333), und auch manche Inkoncinnitäten stehen blieben? Wer im hohen Altertum nicht von vornherein eine bedeutende litterarische Betriebsamkeit voraussetzt, der wird mit dieser Möglichkeit rechnen, so lange nicht andre gewichtige Anzeichen das Vorhandensein verschiedener schriftlicher Vorlagen bestätigen [1]). Von solchen Erwägungen ist Budde freilich weit entfernt. Er fügt zu jenen zwei Bausteinen noch den dritten hinzu, daß Jabal, der Vater der Zeltbewohner und Herdenbesitzer, als Erstgeborener aufgeführt wird, folgert daraus, daß das

[1]) Wellhausen (Jahrbb. XXI, 398) hat jene Möglichkeit anerkannt, meint aber, sie reiche nicht aus, um die inneren Disharmonieen der jehovistischen Erzählung zu erklären. Jedenfalls genügt aber der Umstand, daß in Kap. 11, 1—9 noch ein Stück vorliegt, in welchem ebenfalls keine Rücksicht auf die Sintflut genommen ist, noch lange nicht, um das Vorhandensein einer andern schriftlichen Vorlage zu beweisen.

nomadische Hirtenleben dieser Überlieferung „als die Blume der Kulturentwickelung" (!) gelte, daß also das Volk, welches diese Überlieferung besaß, selbst noch aus solchen Nomadenhirten bestand und sich von Jabal ableitete, und, ehe wir's uns versehen, wird der Bau mit den Sätzen gekrönt: „Sicher" haben sich die Hebräer einmal von Kain und wahrscheinlich von Jabal abgeleitet; die Kainitentafel ist die älteste der erhaltenen, ja „das älteste Stück echter und rein gehaltener Überlieferung der Hebräer"; und so wird es denn — dem Zusammenhang enthoben und damit aller religiös-sittlichen Beleuchtung entzogen — für die älteste Quelle (J) eingeheimst. Eine Kritik dieser Beweisführung möge man mir erlassen. Nur darauf möchte ich den Verfasser aufmerksam machen, wie er im Verlauf derselben ganz vergessen hat, daß es sich in der Kainitentafel nicht um die Ableitung von Völkern, sondern um die Entstehung von Ständen und Lebensweisen handelt (vgl. Wellhausen, Prolegomena S. 333), sowie darauf, daß — doch wohl absichtlich — Jabal nicht — wie er S. 145 und 153 dem Text zuwider angiebt — als Vater aller Nomadenhirten bezeichnet ist.

Die fünfte Untersuchung (S. 153—182) trägt die Aufschrift „Die jahvistische Sethitentafel nach den erhaltenen Bruchstücken". Das Vorhandensein einer solchen in der jehovistischen Schrift wird, weil Noahs Abstammung angegeben sein mußte, als notwendig anerkannt, und Gen. 4, 24 und 25 als Anfang, Gen. 5, 29 als ein Bruchstück aus derselben bezeichnet. Bin ich hiermit vollständig einverstanden, so muß ich dagegen die Vermutung, auch die Mitteilung über Henoch (5, 22—24) habe ursprünglich der jehovistischen Sethitentafel angehört, als eine ganz ungenügend begründete und die Sonderung der Quellenschriften wieder übel verwirrende zurückweisen. Was in der jehovistischen Sethitentafel von Henoch gesagt war, wissen wir ebenso wenig, als ob dieselbe nur 7 oder 10 Glieder hatte. Die Mitteilung über Henoch aber ist das der Grundschrift angehörige Analogon zu der jehovistischen Vorstellung vom Lebensbaum im Paradiese. Jene setzt zwar im Unterschied von dem Jehovisten nicht bloß die in der Natur des Menschen begründete Möglichkeit, sondern auch die Wirklich-

keit der allgemeinen Sterblichkeit von Anfang an voraus; aber auch sie weiß von einer Möglichkeit, daß der Mensch durch ein besonders nahes Verhältnis zu Gott der Notwendigkeit sterben zu müssen, überhoben wird, und bei Henoch ist nach ihr diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden. — Für den Hauptzweck Buddes hat indessen jene üble Bereicherung der jehovistischen Sethitentafel viel weniger Bedeutung als seine angebliche Wiederherstellung des ursprünglichen Textes in Gen. 4, 25: „Und Adam erkannte sein Weib, und sie gebar einen Sohn und nannte ihn Seth; denn ‚Gott hat mir Samen gesetzt‘.“ Es ist wahr, daß die Namenserklärung dadurch einfacher und sprachlich annehmbarer wird; dabei könnte sie aber doch nur eine Korrektur der von dem alten Schriftsteller beabsichtigten sein; und was sonst für die Ausscheidung der auf Kain und Abel zurückweisenden Worte geltend gemacht wird, ist jedenfalls nicht von so großem Gewicht, daß jene ursprüngliche Textgestalt zum Fundament taugt für den kritischen Hypothesenbau: also gab es eine jahvistische Sethitentafel, die nicht „neben der Kainitentafel bestand, sondern selbständig und allein in einer Erzählungsgestalt Schöpfung und Sintflut vermittelte“ (S. 161); diese ist in 4, 25 von einem Schriftsteller mit den auf Kain und Abel hinweisenden Zusätzen vermehrt worden; der letzte Redaktor des Hexateuchs hat den Vers schon in dieser überarbeiteten Form vorgefunden (S. 165); folglich kann nur entweder der mit JE bezeichnete Redaktor der Überarbeiter sein oder — und dafür entscheidet sich Budde später — schon vor diesem Redaktor waren in der jehovistischen Schrift verschiedene Schichten redaktionell miteinander verbunden (S. 167). Welche weitreichenden kritischen Folgerungen aus der mindestens doch sehr zweifelhaften Operation in 4, 25!

Indessen sollen dieselben durch die sechste Untersuchung über Kains Brudermord (S. 183—209) fester begründet werden. Dieselbe ist großenteils nur eine nähere Ausführung dessen, was schon Wellhausen (Jahrb. XXI, 398 ff.) darüber gesagt hat. Die ganze Erzählung (Gen. 4, 2—16, a) ist ein unter geschickter Benützung von Elementen aus Gen. 2 und 3 und aus der Kainitentafel (möglicherweise auch einer ursprünglichen kanaanitischen Sage)

erfundener Zusatz eines Redaktors, welcher — hier weicht Budde von Wellhausen ab — damit eine die Kainitentafel und die (jahvistische) Sethitentafel verbindende Klammer herstellen wollte. Es müssen zwischen der Entstehung der Überlieferung 4, 17—24 und der Erzählung 4, 2—15 „Jahrhunderte" liegen (S. 193), weil dort das Nomadenleben noch als das schönste und edelste, hier dagegen als ein gering geachtetes und bemitleidenswertes erscheint; dagegen die Aufzeichnung jener Überlieferung und die Erfindung der Erzählung vom Brudermord brauchen nicht allzu weit auseinander gerückt zu werden, ja könnten möglicherweise demselben Schriftsteller angehören, wenn nicht sonst schon feststände, daß 4, 2—15 und die Zusätze in 4, 25 von anderer Hand geschrieben sind (S. 194 f.). In dieser andern Hand erkennt man „mit Sicherheit" die eines Redaktors, welcher älter ist als die schließliche Redaktion der Genesis (S. 209). — Bekanntlich haben auch andre Kritiker die Erzählung vom Brudermord Kains teils von Gen. 2 und 3 (Ewald), teils von der Kainitentafel (Dillmann) losgelöst; und der richtige Ausgangspunkt für eine methodische Untersuchung darüber, ob in der jehovistischen Schrift schon verschiedene Schichten von einem Redaktor miteinander verbunden waren, wäre ohne Frage eben Gen. 4 gewesen. Dann hätten nicht Einfälle und gewaltsame Herstellungen eines angeblich ursprünglichen Textes die Untersuchung über dieses Kapitel beeinflußt. Die Frage ist vor allem, ob jene Loslösung der Erzählung vom Vorhergehenden und Folgenden begründet ist. Man kann darüber verschiedener Meinung sein. Meinerseits halte ich sie für nicht genügend begründet. Was macht man denn für die Loslösung des Kap. 4 von Kap. 2 und 3 geltend? Man sagt, es sei „geschmacklos" anzunehmen, daß der Verfasser von 3, 16 sein eigenes Wort in 4, 7 b in ganz anderem Sinne wieder gebrauche (Wellhausen, Jahrbb. XXI, S. 400, Budde S. 188). Aber was will gegenüber dem unverkennbaren inneren Zusammenhang und den zahlreichen sachlichen und sprachlichen Berührungen zwischen Gen. 4 und Gen. 2 und 3 (es mag genügen, in dieser Beziehung auf Hupfeld, Quellen der Genesis S. 126 ff., auf meine Bemerkungen im Zimmermannschen theologischen Litteraturblatt 1863 Nr. 3,

S. 15 und auf Dillmann, 2. Aufl. zu verweisen) ein solches Geschmacksurteil besagen! Außerdem wird geltend gemacht, 3, 20 solle offenbar 4, 1 ff. vorbereiten, und jener Vers sei ein Einschub. Ersteres ist ganz richtig und hat sein Analogon an der Vorbereitung von Kap. 3 durch 2, 25; letzteres aber ist, so lange 3, 21 noch als ursprünglicher Bestandteil der Erzählung gilt, sehr fraglich; und gesetzt, es wäre so, wäre daraus mehr zu folgern, als daß der Name חוה in 4, 1 als späterer Zusatz auszuscheiden ist (vgl. Gen. 4, 25 und Budde S. 212)? Mehr läßt sich gegen den ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung vom Brudermord mit der jehovistischen Kainiten- und Sethitentafel einwenden. Hier finden sich in der That einige Inkoncinnitäten. Die Notiz 4, 26 über den Gebrauch des Jehovanamens scheint mit 4, 1 und noch mehr damit, daß schon Kain und Abel Jehova Opfer dargebracht haben (Budde, S. 228), unvereinbar. Indessen ist dieser Widerspruch nicht so schlimm, als er gemacht wird; denn 4, 26 redet von dem der Sethitenlinie angehörigen Anfang der von den Patriarchen fortgesetzten (12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25) und in Israel fortbestehenden gottesdienstlichen Anrufung Jehovas; ein wirklicher Widerspruch mit 4, 1 ist also nicht vorhanden, und die Opfer Kains und Abels konnten dabei außer Betracht bleiben, weil man weder das wohlgefällige Opfer des Erschlagenen, noch das mißfällige des von Jehovas Angesicht Verbannten als den Anfang des nachmaligen Jehovakultus der Patriarchen und der Israeliten ansehen konnte. Gewichtiger erscheint der Anstoß, daß zu der Vertreibung Kains von dem Ackerboden und seiner Verurteilung zu einem unstäten Leben weder der Stadtbau noch auch schon das die Niederlassung bezeichnende ישב in 4, 16 paßt (vgl. jedoch 21, 21), und daß überhaupt die deutlich erkennbare ursprünglich kulturgeschichtliche Bedeutung der Kainitentafel nicht recht dazu stimmt. Indessen darf man auch diese Inkoncinnität nicht übertreiben. Nicht daß Kain ein Nomadenleben führen muß, ist in 4, 11 f. die Hauptsache (wie Budde S. 192 voraussetzt), sondern das ist nur die Folge davon, daß die im Altertum gewöhnliche Strafe des Mords, die Verbannung (vgl. z. B. Feith, Antiquitates Homericae II, cap. 8. Rosenmüller, Das alte und

neue Morgenland I, S. 18) über ihn verhängt ist (vgl. auch Num. 35, 33 f.). Hat das nun auch für seine Nachkommen Folgen, so bleibt doch die Verurteilnng zur Unstätheit eine persönliche; und so begreift sich auch die Andeutung, daß Kain seinen Stadtbau erst für seinen Sohn unternimmt (s. oben). Im übrigen aber wird zuzugestehen sein, daß die kulturgeschichtliche Überlieferung der Kainitentafel ursprünglich zwar nicht außer allem Zusammenhang mit der Überlieferung von Kains Brudermord stand — das darf man schon aus der phönicischen Analogie schließen, in welcher auch vor der kulturgeschichtlichen Genealogie von den Feindseligkeiten des Riesenbrüderpaars Hypsuranios und Usoos die Rede ist (vgl. Sanchun. ed. Orelli S. 16 ff.) — wohl aber nicht so eng, wie in unsrer Genesis, damit verbunden war. Nur fragt sich auch hier wieder, ob man berechtigt ist, daraus litterargeschichtliche Schlüsse zu ziehen. So lange man nicht nachgewiesen, daß sich in Inhalt, Darstellung und Sprache in Gen. 4, 2—16 a eine andre schriftstellerische Eigentümlichkeit kund giebt, als in 4, 17—26 — und dieser Nachweis ist noch nicht geführt —, bleibt immer die Annahme die nächstliegende, daß ein und derselbe Schriftsteller bei der Aufzeichnung der mündlichen Überlieferungen die jene Inkoncinnitäten mit sich bringende Verbindung hergestellt hat. Einer Andeutung Tuchs (Genesis, 2. Ausg., S. 78) und dem Vorgang Ewalds (Altert., 3. Ausg., S. 139 Anm., Jahrb. d. bibl. Wissensch. VI, S. 8 f.) folgend — was Budde S. 209 Anm. übersehen hat — habe ich in dem Art. „Kain" des Handwörterbuchs f. d. bibl. Altert. es als wahrscheinlich bezeichnet, daß die Erzählung von Kain und Abel ursprünglich dem Überlieferungskreis über das zweite, nachsintflutliche Weltalter angehört habe. Was Budde (S. 182 Anm. 209 Anm.) dagegen einwendet, trifft nicht zu; denn einmal handelt es sich in der Kainitentafel nicht um die Entstehung von Völkern, sodaß also von einer Kollision derselben mit der Völkertafel nicht die Rede sein kann; und sodann betrifft meine Annahme die mündliche Überlieferung, nicht irgendeine Quellenschrift. Mag es sich aber damit verhalten, wie es will, so wird sich die gegenwärtige Gestaltung des ganzen Kapitels

Gen. 4 samt der darauf folgenden (jehovistischen) Sethitentafel als eine von dem Verfasser von Gen. 2 und 3 herrührende ganz befriedigend erklären lassen, ohne daß man nötig hat, ihn eine schriftliche Vorlage benützen oder eine andre Hand mitthätig sein zu lassen. Dem Erzähler der Sündenfallsgeschichte mußte zunächst eine Überlieferung, wie die vom Brudermord Kains willkommen sein, um die rapide Steigerung des Bösen und des Fluchs in einem Teil der Menschheit zu veranschaulichen. Nun war ihm eine andre wahrscheinlich mit jener nicht unmittelbar verbundene Überlieferung bekannt, in welcher die Entstehung des Städtebaus und die von drei verschiedenen Ständen und Lebensweisen nachgewiesen war. Die von dieser Überlieferung genannten Namen waren zwar schon in einer Sethitentafel verwendet worden, um von Adam auf Noah überzuleiten; aber die kulturgeschichtliche Bedeutung der Überlieferung (die, beiläufig bemerkt, in den Namen Methuschelach und Mahalaleel noch deutlicher erhalten ist, als in den entsprechenden Namen der Kainitentafel) war dabei ganz abgestreift. Einem Schriftsteller nun, der schon in Gen. 2 und 3 den Ursprung der Ehe, das Erwachen der Scham, die Stufenfolge in der Bekleidung und Ernährung und namentlich die Entstehung des Ackerbaus nachgewiesen hatte, mußte jene Überlieferung auch bezüglich ihres kulturgeschichtlichen Inhalts willkommen sein, sofern sie sich als Fortsetzung jener Nachweisungen verwerten ließ. War er sich nun dessen wohl bewußt, daß andre Völker im Städtebau, in Künsten, im Handwerk, insbesondere auch in der Anfertigung von Waffen den Israeliten zeitlich vorangegangen und immer überlegen waren, und war ihm der Gesichtspunkt, von welchem aus die Propheten die dereinstige Vernichtung aller festen Städte und aller Kriegswaffen ankündigen, nicht ganz fremd, so begreift es sich, daß er nicht der erwählten, sondern der ausgestoßenen Linie, den Kainiten, die von jener Überlieferung genannten Kulturfortschritte beilegte. Die Anknüpfung an Kains Brudermord stellte dann diese Kulturfortschritte in die von dem Erzähler von Gen. 2 und 3 unbedingt zu erwartende religiös-sittliche Beleuchtung (vgl. darüber die Art. „Abel“ und „Kain“ in meinem Bibelwörterbuch), und in der Gegenüberstellung der Kainiten und der Sethiten war (wie schon

in Kain neben Abel) ein Vorbild des Gegensatzes zwischen der Völkerwelt und dem Volke Gottes gewonnen. — Mag man nun diesen Hergang annehmbar finden oder nicht, das wenigstens wird jeder, der mit dem in Gen. 2 und 3 waltenden Geist sich vertraut gemacht hat, zugeben, daß der Verfasser jener Erzählung unmöglich auf dieselbe die zwei alles religiös-sittlichen Inhalts baren Stücke hat folgen lassen können, welche nach Buddes Rekonstruktion der jahvistischen Schrift (S. 527 f.) ihr gefolgt sein sollen.

Aus der siebenten, den „Abschluß der Untersuchung des Abschnitts Kap. 2, 4 b bis Kap. 6, 4" bildenden Abhandlung (S. 210 bis 247) hebe ich zunächst als wertvoll die Zusammenstellung der Eigentümlichkeiten der jehovistischen Genealogieen S. 220 ff. hervor, von der sich übrigens ein guter Teil schon bei Hupfeld, Quellen der Genesis (bes. S. 56—63) findet. Sehr richtig wird mittelst derselben erwiesen, daß die Kainitentafel der jahvistischen Schrift angehört hat. Im übrigen wird es nach der bisherigen Beleuchtung des Unterbaus genügen, über das Wesentlichste des hier weiter geführten Hypothesenbaus zu referieren. Es besteht in folgendem: Die älteste jahvistische Schrift (J^1), in welcher auf die Paradieses- und Sündenfallsgeschichte (ohne den Lebensbaum) die Kainitentafel und die Notiz über die Entstehung der Nephilim folgte, kann keine Sintfluterzählung enthalten haben. Von einem, derselben Schule angehörigen priesterlichen Bearbeiter (J^2) ist eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe jener Schrift veranstaltet worden, die namentlich durch Aufnahme von Sagenstoffen aus Babylonien „dem erweiterten, zu weltgeschichtlichem Überblick gediehenen Gesichtskreis des israelitischen Volkes Rechnung tragen" sollte. Dieselbe enthielt ebenfalls die Paradieses- und Sündenfallsgeschichte, aber mit dem Gottesnamen Elohim und den die Paradiesesströme und den Lebensbaum betreffenden Einschüben. So nach S. 232 bis 242; hinterher wird aber S. 496 ff. die dort offen gehaltene Möglichkeit vorgezogen, daß J^2 statt der Paradieses- und Sündenfallsgeschichte eine Schöpfungsgeschichte mit dem Gottesnamen Elohim enthalten habe, und daß jene Einschübe erst auf Rechnung von J^3 oder auch eines andern in der synkretistischen Weise von

J^2 verfahrenden Bearbeiters zu setzen sind. Auf das erste Stück ließ der Bearbeiter sofort die zehngliedrige Sethitentafel folgen und leitete durch dieselbe zu seinem zweiten Hauptstück der Sintflutserzählung über. — Diese beiden Ausgaben bestanden nebeneinander; ein ebenfalls dieser Schule angehöriger Redaktor (J^3) hat dieselben ineinander gearbeitet und insbesondere um die Kainitentafel und die Sethitentafel nebeneinander aufnehmen zu können die Erzählung vom Brudermord Kains erfunden und eingeschaltet. Diese dritte Ausgabe der jahvistischen Schrift ist, unter Wegfall des größeren Teils der Sethitentafel, in der uns vorliegenden Genesis, verbunden mit den Stücken der Grundschrift, erhalten. — Ohne weitere Kritik wollen wir diesen Hypothesenbau seinem Schicksal überlassen.

Die achte Untersuchung über die Sintflutsgeschichte (S. 248 bis 289) betrifft wesentlich nur exegetische und kritische Einzelheiten. Ich bemerke dazu folgendes: Richtig ist in einigen Stellen, wie Gen. 6, 7; 7, 1—5. 8 und 9, das Eingreifen des Redaktors nachgewiesen. Die trotz 6, 11 und 12 äußerst unwahrscheinliche Einsetzung von כִּי הֵם מַשְׁחִיתָם vor אֶת־הָאָרֶץ in 6, 13 (S. 254) hätte sich der Verfasser vielleicht erspart, wenn er 9, 11 beachtet hätte. — Dagegen macht er mit Recht (S. 255 f.) auf die annehmbaren Emendationen de Lagardes zu Gen. 6, 14 und Wellhausens zu Gen. 6, 16 aufmerksam. Den Einfall, aus dem ארבעים יום in Gen. 7, 17 ein מים zu gewinnen, um V. 17 a der Grundschrift zuschreiben zu können (S. 264), überlasse ich den Liebhabern solcher Proben des Scharfsinns. — Die S. 269 Reuß allein zugeschriebene Ansicht über Gen. 8, 4 gehört ursprünglich Hupfeld (Quellen der Gen. S. 16 f. Anm.) an und ist auch von Böhmer geteilt; in der Ablehnuug derselben bin ich mit Budde einverstanden. — Inbezug auf Gen. 8, 13 b ist S. 274 f. der Vorgang Schraders (Studien zur Kritik und Erklärung der Urgeschichte S. 145 f.) übersehen. — Auf die S. 275 Anm. gemachte gute Bemerkung seien die Erforscher des Sprachcharakters der Grundschrift aufmerksam gemacht. — Die exegetischen Bemerkungen zu Gen. 9, 2 und 5 (S. 279—289) endlich verdienen alle Beachtung; was ich in denselben für richtig, und was ich für unrichtig ansehe, mag hier unerörtert bleiben.

Seinen Hauptzweck verfolgt Budde erst wieder in der neunten Untersuchung über „Noah als Winzer und die Verfluchung Kanaans“ (S. 290—370). In der Erklärung von Gen. 9, 25 bis 27 begegnen wir zunächst einem richtigen Verständnis des למו in V. 26 und 27. Unbegründeten Anstoß nimmt Budde an dem ויאמר V. 26; solche Sonderung des Fluchs und des Segens durch Wiederholung der Einführungsformel entspricht ganz hebräischer Gewohnheit (vgl. z. B. 16, 9—11; 17, 3. 9. 15; 19, 9; 20, 9. 10; 24, 24. 25 u. a). Ebenso unbegründet ist der Anstoß an den Worten: „Gepriesen sei Jehova, der Gott Sems“, die Budde in „Jahves Gesegneter ist Sem“ korrigiert. Schon Clericus hat gezeigt, daß jene Worte eine gebräuchliche Form der Beglückwünschung sind, in welcher sich die innerlichste Teilnahme an dem wahrgenommenen Heil und Segen kund giebt (vgl. 14, 20. Ex. 18, 10. 2 Sam. 18, 28. 1 Kön. 10, 9); und wie nahe lag es einem israelitischen Schriftsteller dem Urvater im Hinblick auf den hohen Vorzug seiner von Sem abstammenden Nachkommen gerade diese Ausdrucksweise in den Mund zu legen. — Folgenreicher ist, daß Budde von S. 298 an unternimmt, die von Wellhausen (Jahrb. XXI, S. 403) leicht hingeworfenen Vermutungen über die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der Überlieferung Gen. 9, 20—27 weiter zu verfolgen: Da nicht Ham, sondern Kanaan verflucht wird, und da in V. 25 Sem und Japheth ausdrücklich als seine Brüder bezeichnet werden, so ist offenbar, daß die Söhne Noahs ursprünglich Sem, Japheth und Kanaan hießen, und letzterer der Missethäter war. חם אבי in V. 22 ist natürlich Einschiebsel. Nun sind die VV. 9, 18 und 19 jahvistisch, und zwar rühren sie, da sie die Sintflutserzählung voraussetzen, von J^2 her; in dieser Schrift bildeten 9, 18a und 19 die Einleitung zur jahvistischen Völkertafel, deren Bruchstücke in Gen. 10 erhalten sind. Zwar könnte der Vers 5, 29, der von Böhmer mit Recht darauf bezogen worden ist, daß Noah durch Erfindung des Weinbaus Trost in der Mühsal des Lebens geschafft hat, dafür geltend gemacht werden, daß auch in J^2 die Erzählung 9, 20—27 gestanden habe. Da sie aber weder vor noch nach der Sintflut in diese Schrift hineinpaßt — letzteres

nicht, weil die Söhne Noahs bei dem Vater im Zelte wohnen und Kanaan (Ham) noch ein zuchtloser Knabe ist —, so ist anzunehmen, daß ein Redaktor (J^3) sowohl 5, 29 in die Sethitentafel von J^2 als jenes Einschiebsel in 9, 22 eingefügt hat, um die aus der ältesten Schrift (J^1) stammende Erzählung 9, 20 bis 27 mit den aus J^2 entnommenen Stücken zu verbinden. In dieser ältesten Schrift, die von der Sintflut nichts wußte, kann nun Noah nicht Stammvater der Menschheit gewesen sein, so wenig als Kanaan ein Drittel der Menschheit repräsentieren kann; vielmehr, da Kanaan die vorisraelitische Bewohnerschaft des so genannten Landes (abgesehen von den Philistern) und Sem Israel repräsentiert, so muß auch Japheth im Sinn der ursprünglichen Überlieferung ein drittes einzelnes, mit jenen beiden nahe verwandtes und auch in oder bei Kanaan zu suchendes Volk sein. Es ist freilich schwer ein solches zu finden. Die Philister, an welche Wellhausen dachte, können es nicht sein. So werden es also die Phönicier sein. Zwar nimmt man gewöhnlich an, daß diese zu den Kanaanitern gehören; aber ein Brudervolk Kanaans repräsentiert ja Japheth auch bei jener Annahme, und das Alte Testament nennt die Phönicier nie Kanaan, sondern unterscheidet sie als Sidonim von den Kanaanitern; Stellen, die dem zu widersprechen scheinen, lassen sich leicht exegetisch oder kritisch aus dem Weg räumen. Und wie schön paßt der „Geheimname" Japhet, wenn man ihn (nach יפה = schön sein) „Schönheit" deutet, auf die glänzenden, reichen Städte der Phöniken! Wie gut paßt die weite Ausbreitung Japheths, das Wohnen in den Hütten Sems, die mit den Israeliten gemeinsame Herrschaft über Kanaan zu den Phöniciern! Und wenn sich jemand durch alles dies noch nicht darüber beruhigen lassen will, daß er sich bisher, durch die Völkertafel irre geleitet, so sehr über Japheth getäuscht haben soll, so kann ihm auch noch der große Gewinn vorgehalten werden (S. 329), daß hier die älteste israelitische Überlieferung noch „unbefangen dasselbe aussagt, was die wissenschaftliche Forschung unserer Tage behauptet": Israel und Kanaan sind Brüder!

Auf eine Kritik dieses ganzen Hypothesenbaus gedenke ich mich

nicht einzulassen; manches in demselben liest sich wie eine Satire auf solche Kritiker, welche eine Voraussetzung, die sich als undurchführbar erwiesen hat, statt sich an ihr irre machen zu lassen, nur um so zäher festhalten und, mag biegen oder brechen, was da will, mit allen Mitteln durchzuführen entschlossen sind. — Einige etwas festere Bestandteile des Gebäudes sollen aber doch beleuchtet werden: vor allem die Grundvoraussetzung, daß die ursprüngliche Überlieferung Kanaan als dritten Sohn Noahs genannt und ihn als den Missethäter bezeichnet habe. Letzteres hat sogar Dillmann acceptiert, ohne aber die Schwierigkeiten, in welche er sich dadurch verwickelt, genügend lösen zu können (vgl. Budde S. 300). Vor Wellhausen glaubte man, zwar nicht schon daran, daß der Väter Sünden auch an den Kindern heimgesucht werden, wohl aber an der diesen Glauben zuhilfe nehmenden Tendenz der Überlieferung, den Grund der Knechtschaft der Kanaaniter nachzuweisen, einen ausreichenden Erklärungsgrund dafür gefunden zu haben, daß Kanaan ganz in die Stelle seines Vaters Ham einrückt. Warum soll nun diese Erklärung so unbefriedigend sein, daß man ihr eine Annahme vorzieht, welche in ihren Konsequenzen so viel urkundlich bezeugte Traditionen Israels über den Haufen wirft? Den Ausdruck לְאֶחָיו in 9, 25 übermäßig zu urgieren, davon sollte schon der bekannte weitere Gebrauch desselben abhalten. Aber — sagt Budde (S. 301 Anm.) — um jener Tendenz willen hätte die Sage ja leicht eine viel entsprechendere Erklärung dafür finden können, daß Kanaan den Fluch tragen mußte, *den Brüdern seines Vaters* zu dienen. Gewiß, wenn der Erzähler seiner „Einbildungskraft die Zügel ebenso frei schießen lassen" konnte, als es moderne Kritiker zu thun lieben (S. 405)! Wie aber, wenn er etwas mehr mit gegebenem Überlieferungsstoff zu rechnen hatte? Gehörte zu demselben unter anderem auch, daß Noah Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit war, daß seine Söhne Sem, Ham und Japheth, und daß Hams Sohn Kanaan war, ist dann nicht die vorliegende Gestaltung der Erzählung vollkommen begreiflich? Wenn die schamlose Unzucht der Kanaaniter (deren Sittenlosigkeit ohne Zweifel auch geschichtlich der tiefere Grund ihres politischen Elends war) der Überlieferung Israels die nähere

Bestimmung der Unthat darbot, deren Fluch auf den Kanaanitern lastete, sollte etwa Kanaan die aus unzüchtigem Sinn entsprungene, aller Pietät bare Ruchlosigkeit an seinem Vater Ham begangen haben? Wer sieht nicht, daß dieselbe viel fluchwürdiger erschien, wenn sie an dem begangen war, der selbst der erwählten Linie angehörte, den auch die Israeliten als Ahnherrn ehrten, an dem Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit, dem ehrwürdigen Noah? Dann aber mußte es der Überlieferung Israels, die zur Motivierung eines Fluchs der persönlichen Verschuldung nicht bedurfte, am nächsten liegen, als den Missethäter nicht den Enkel (Kanaan), sondern dessen Vater, den Sohn Noahs (Ham), zu nennen. Hierzu kam nun noch, daß eine andere alte, ursprünglich kulturgeschichtliche Überlieferung Noah als den Erfinder und Einführer des Weinbaus bezeichnete, und damit einen passenden Anknüpfungspunkt für eine der Pietät gegen den Stammvater der Menschheit möglichst Rechnung tragende Gestaltung der Erzählung darbot. — Übrigens würden, selbst wenn die volkstümliche Überlieferung wirklich ursprünglich Kanaan als den Missethäter, ja wenn sie ihn als Sohn Noahs bezeichnet hätte, litterärgeschichtliche Folgerungen daraus immer noch voreilig sein. — Dies gilt auch von einer in der Stellung der Erzählung begründeten, wirklich vorhandenen Inkoncinnität, welche Budde in seinem Hypothesenbau verwertet. Es ist ganz richtig, daß nach der jehovistischen Vorstellung — auch wenn man die Altersangaben der Grundschrift wie billig ganz außer Betracht läßt — die Söhne Noahs nur als verheiratete Männer in die Arche gegangen sein können, und ebenso richtig ist, daß dazu die Scenerie unserer Erzählung, die voraussetzt, daß dieselben noch in jugendlicherem Alter mit ihrem Vater zusammenwohnen, nicht paßt (Budde S. 310). Gegen die Folgerung, daß die Überlieferung von der Sintflut und die in unserer Erzählung vorliegende, wie überhaupt die von Noah als erstem Rebenpflanzer, von Hause aus unverbunden neben einander bestanden, wird nichts einzuwenden sein; wohl aber dagegen, daß man daraus auf verschiedene Quellenschriften schließt. Oder war nicht jene Inkoncinnität für einen

Schriftsteller, welcher die einzelnen im Volksmund lebenden Erzählungen zu einer zusammenhängenden Geschichte zu verbinden unternahm, kaum vermeidbar? Schien die Scenerie unserer Erzählung die vorsintflutliche Zeit zu fordern, so stand ihrer Verlegung dahin, abgesehen von der Erwähnung Kanaans, die Angabe über Noah als Einführer des Weinbaus und die Beziehung des ganzen Stückes auf nachsintflutliche Verhältnisse im Wege. So blieb nichts übrig, als dasselbe trotz jener Inkoncinnität nach der Sintflut als letzte Erzählung aus dem Leben Noahs unterzubringen. — Ganz verfehlt ist es, daß Budde die Annahme Böhmers, Lemechs Hoffnung in 5, 29 beziehe sich auf Noahs Weinbau, wieder aufgegriffen, ja sogar behauptet hat, daß jener Vers mit der Beziehung auf 9, 20—27 stehe und falle (S. 311). Das gerade Gegenteil ist wahr: diese Stellen können nichts mit einander zu thun haben. Hat denn das oft so feine Ohr Buddes aus der Erzählung 9, 20—27 nicht einen Nachklang der besonders gegen den Weinstock am zähesten sich richtenden Abneigung des Nomaden gegen das seßhafte Leben und seine Kultur herausgehört (vgl. in meinem Bibelwörterbuch die Artikel „Nasiräer", „Rechabiter" und „Wein" S. 1750b)? Und hätte er nicht Anlaß gehabt, statt der alttestamentlichen Stellen, in welchen der Wein als „Sorgenbrecher" gerühmt wird, die viel zahlreicheren Stellen herbeizuziehen, in welchen vor unmäßigem Weingenuß und vor dem Wein überhaupt gewarnt wird (vgl. d. A. „Wein" S. 1753f.)? Und auf diese Erzählung soll Lemechs Hoffnung auf den Trost, den Noah bringen werde, vorbereiten? Die wahre Beziehung von 5, 29 hat man bisher allerdings übersehen, weil man Gen. 8, 21 nur den Vorsatz Jehovahs ausgesprochen fand, kein allgemeines Flutgericht mehr kommen zu lassen. Es blieb dabei unbeachtet, daß von einer Verfluchung des Erdbodens in der ganzen Sintflutsgeschichte nirgends, wohl aber Gen. 3, 17 die Rede ist, und daß das בעבור הארם geflissentlich das בעבורך dieser Stelle wieder aufnimmt. Zweierlei will Jehova also nach 8, 21 infolge des Opfers Noahs, welches der Menschheit zugute kommt, nicht wieder thun: er will den Erdboden nicht wieder um des Menschen willen verfluchen, wie er nach Kap. 3, 17 gethan hatte, und er will

nicht wieder alles, was da lebt, schlagen, wie er eben in der Sintflut gethan hatte. Auf erstere segensvolle Wirkung der Opferdarbringung des gerechten Noah weist nun schon Gen. 5, 29 hin. Diese drei Stellen der jehovistischen Schrift 3, 17; 5, 29 und 8, 21 stehen wirklich in unlöslichem Zusammenhang. — Auf das „Wohnen Japheths in den Zelten Sems“ kann ich für diesmal nicht näher eingehen, sondern will nur meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß spezielle geschichtliche Verhältnisse, aus welchen diese Ankündigung erwachsen sein könnte, sich nie werden nachweisen lassen, und im übrigen auf den von den Auslegern verkannten Gesichtspunkt hinweisen, den ich schon im Art. „Noah“ S. 1099 b und Stud. u. Krit., Jahrg. 1883, S. 815 zur Lösung des Problems dargeboten habe.

Die 10. Untersuchung (S. 371—408) über den Turmbau zu Babel setzt die (mir sehr zweifelhaften) Ergebnisse Wellhausens über die jahvistischen Bestandteile der Völkertafel, und daß dieselben J^2 angehören, voraus, weist die (wirklich vorhandene) Inkoncinnität von Gen. 11, 1—9 sowohl mit 10, 8—12 als mit den übrigen jahvistischen Bestandteilen der Völkertafel nach, folgert daraus, daß die Turmbaugeschichte in J^2 nicht gestanden hat, vielmehr J^1 angehörte und erst von J^3 in den Zusammenhang von J^2 eingefügt wurde. Die von J^3 in 10, 25 eingeschaltete Namenserklärung Pelegs sollte sie vorbereiten. In J^1 schloß sie sich an die Erzählung von der Entstehung der Nephilim, deren Schluß ursprünglich der abgesprengte Vers 10, 9 bildete, an. Der mit J^2 bezeichnete Bearbeiter der jahvistischen Urgeschichte, welcher — wie wir S. 401 erfahren — unserer heutigen Kritik voraneilend, schon alle diese urgeschichtlichen Erzählungen „als sagenhaft, als Geschichte im Gewand der Sage“ betrachtet hat (!), hat die beiden Stücke 6, 1. 2. 4; 10, 9 und 11, 1—9 ausgemerzt und Nimrod zum Erbauer Babels und des Turmes gemacht, nur daß er es doch nicht wagte, dies in 10, 8. 10—12 geradezu herauszusagen. — Wenn nun in J^1 auf die Turmbaugeschichte ursprünglich noch das jetzt vor Kap. 10 stehende Stück 9, 20—27 folgte, so muß dazwischen eine Notiz gestanden haben, welche uns von Babel nach dem Schauplatz der Erzählung von Noahs Weinbau

und der Verfluchung Kanaans führt. Welches dieser Schauplatz war, soll die 11. Untersuchung über „Heimat und Einwanderung Abrahams“ (S. 409—454) ermitteln. Aus Gen. 11, 27—32 wird V. 29 und 30 und auch V. 28, aber ohne die Worte „in Ur-Kasdim“, für J[1] in Anspruch genommen. Im Zusammenhang der Beweisführung dafür macht Budde unter anderem geltend, daß die Grundschrift die Verwandtschaft Rebekkas, Labans und Bethuels mit Abraham, bezw. ihre Abkunft von Nahor nicht anerkenne, sie vielmehr einfach zu Aramäern mache, und daß in 11, 32 wiederum der samaritanische Text die ursprüngliche Zahlangabe (145) enthalte. — Das „Geburtsland“ Harans und Abrams (11, 28), von welchem aus Abram nach Kanaan berufen wird (12, 1 ff.), ist die Gegend von Charan, das syrische Mesopotamien. Dieses (nicht, wie Wellhausen angenommen hat, schon Kanaan) wird also der Schauplatz der Geschichte 9, 20—27 sein, und somit wird in J[1] nach der Turmbaugeschichte die Nachricht gestanden haben: „Es zog aber von Babel aus auch Noah, der Sohn Jabals, er und sein Weib und seine drei Söhne, Sem, Japheth und Kanaan, und er ging nach dem syrischen Mesopotamien und blieb dort“, worauf sich 9, 20—27 so anschloß: „Und Noah wurde ein Ackersmann und fing an, einen Weinberg zu pflanzen“. — Jenes „in Ur-Kasdim“ (= Mugheir) in 11, 28 hat nicht etwa der schließliche Redaktor (vgl. 15, 7), sondern der Bearbeiter J[2] beigefügt [1]), um für die Wanderung vom Landungspunkt der Arche aus, als welcher ihm nicht das Gebirge Ararats, sondern etwa die Kette des Puschti-Kuh, im Osten von Babel und dem Tigris, galt, nach Charan eine passende Zwischenstation zu gewinnen. —

Wir begnügen uns mit diesem Referat, um noch Raum für einige Bemerkungen über das im 12. Abschnitt (S. 455—520) gezogene kritische Schlußergebnis zu behalten. Die ganze Sonderung von J[1] und J[2] als zwei selbständig neben einander bestehenden und erst von J[3] verbundenen Ausgaben einer jahvistischen

[1]) Referent hält Gen. 15 nicht für jehovistisch, sondern für deuteronomistisch.

Schrift ist — das wird teils aus unserer Kritik, auch wenn man einzelnem darin nicht zustimmt, teils schon aus dem einfachen Referat erhellen — nur mittelst einer Reihe von voreiligen Folgerungen, zweifelhaften Vermutungen und kritischen Gewaltsamkeiten durchgeführt. Mag Wellhausens Annahme Grund haben, daß in der jehovistischen Schrift schon vor ihrer Verbindung mit den anderen Quellenschriften Einschübe von Überarbeitern gemacht worden sind, worüber ich nicht absprechen will, so ist doch Buddes Ausführung dieser Annahme so „brüchig" und haltlos, daß mit ihr ein wirklicher Beweis für dieselbe jedenfalls nicht erbracht ist. Wie unbefriedigend die Buddesche Komposition der von J^1 herrührenden Urgeschichte bezüglich des 2. und 3. Stückes ist, darauf ist schon oben hingewiesen worden. Dafür daß J^1 nicht vor Salomo geschrieben sein könne, wird (S. 506—515) neben der erst von diesem Könige ausgeführten völligen Knechtung der Kanaaniter [1]) auch die Beziehung des Wohnens Japheths in den Zelten Sems (9, 27) auf die Abtretung des Bezirks Kabul an Hiram von Tyrus geltend gemacht, was doch auch Kautzsch stark beanstandet. — Der zweite Herausgeber der jahvistischen Schrift (J^2) soll die aus Babylonien ihm zugekommene Sintflutsgeschichte zum Mittelpunkt der ganzen Urgeschichte gemacht und ihr zu Liebe die in seiner Vorlage verzeichnete älteste Überlieferung, so viel als nötig, umgeformt, zugleich aber auch der Reinheit der religiösen Anschauungen durch Ausmerzung des Mythologischen aus der urwüchsig volkstümlichen Überlieferung Rechnung getragen haben. Budde findet es teils aus letzterem Grund, teils, weil diese zweite Ausgabe in weit höherem Ansehen stand (s. u.) als die erste, wahrscheinlich, daß dieselbe eine aus den Priesterkreisen hervorgegangene gleichsam amtliche Rezension war. Anderseits beweist ihr synkretistischer Charakter, insbesondere der Einfluß der babylonischen Sagen, daß sie frühestens dem 9. Jahrhundert, seit die Assyrer ihre Eroberungszüge bis ans Mittelmeer hin machten, am wahrscheinlichsten aber erst der Zeit des Ahas (vgl. den Priester

---

1) S. 507 ist übrigens übersehen, daß die Worte אל־המקום אשר יבחר in Jos. 9, 27 ein deuteronomistischer Zusatz sind.

Uria in 2 Kön. 16!) angehört. — Hier liegt freilich der Einwand nahe: wenn das syrische Mesopotamien „die Wiege der Israeliten" und der ganzen semitischen oder noachidischen Bevölkerung Vorderasiens war (S. 451), liegt dann die Annahme nicht sehr viel näher, daß die Israeliten schon von dorther die Überlieferungen mitgebracht haben, welche sie mit dem „Zweistromland" gemein haben? Das Heruntergehen bis in die Zeit des Ahas scheint doch auch Budde selbst bedenklich; und wie infolge der kriegerischen Berührungen mit den Assyrern ein judäischer Priester „mit der Mythologie der Assyrer und Babylonier und mit der darauf gegründeten Religionsübung vertraut" geworden sein soll, ist doch schwer abzusehen. Budde weiß auch jenen Einwand mit nichts anderem abzuweisen als damit, daß die älteste Gestalt der israelitischen Urgeschichte — NB. nach seiner eigenen Rekonstruktion derselben — Berührungen mit der Sage des Zweistromlands „nicht oder doch nur hier und da in leisen, ganz ins Hebräische eingelebten Zügen" aufweise. — Jene beiden Ausgaben der jahvistischen Schrift hat nun der teils als Redaktor, teils als Schriftsteller arbeitende J³ möglichst unverkürzt und unbeschädigt in einer dritten Ausgabe mit einander verbunden. Weit überwiegend hält er sich aber an die zweite Ausgabe (J²); und diese gleichsam „amtliche" Ausgabe blieb auch neben der dritten erhalten und genoß in den Priesterkreisen hohes Ansehen; denn nur sie ist von dem Verfasser der Grundschrift berücksichtigt worden (S. 463 ff.); ja derselbe hat den ganzen urgeschichtlichen Stoff, welchen er in seiner Weise bearbeitet hat, aus J² geschöpft. Und nun werden wir schließlich (S. 470—495) unter viel Aufgebot von Gelehrsamkeit auch noch darüber belehrt, daß die von dem Redaktor der Genesis nach der Bearbeitung der Grundschrift in Gen. 1 mitgeteilte Schöpfungsgeschichte ihrem wesentlichen Inhalte nach schon in jener zweiten Ausgabe der jahvistischen Schrift (J²) gestanden und den Anfang derselben gebildet habe. Damit sind denn glücklich alle von der bisherigen kritischen Forschung gesonderten Fäden wieder völlig ineinandergewirrt, und es ist den Feinden aller Kritik leicht gemacht, höhnend darauf hinzuweisen, wie wenig es doch mit der angeblich unwidersprechlichen

ursprünglichen Verschiedenheit der Bestandteile der Genesis auf sich haben kann.

Immerhin ist es von Interesse, zu sehen, wie die Verfechter der nachexilischen Abfassung der Grundschrift sich dazu gedrängt sehen, die jehovistische Schrift in immer weiterem Umfang mit Bestandteilen und Charakterzügen auszustaffieren, die von der Grundschrift entnommen sind. Schon Wellhausen hat die Zeugnisse für die Benutzung der Grundschrift im Deuteronomium teilweise nur durch die Annahme zu beseitigen gewußt, daß die betreffenden, uns nur in der Grundschrift enthaltenen Angaben auch in der jehovistischen Schrift gestanden hätten (Jahrbb. XXII 466 ff. 472 f.). Dasselbe vermutet er bezüglich des den Regenbogen betreffenden Zuges der Sintflutsgeschichte (Prolegomena S. 328). Budde fügt zu diesen hypothetischen Bestandteilen der jehovistischen Schrift die Mitteilung über Henoch (5, 21—24) und die Schöpfungserzählung hinzu. Daneben aber nimmt er noch manche allgemeine Charakterzüge der Grundschrift, welche von den einen für ihre frühe, von den anderen, namentlich von Wellhausen für ihre späte Abfassung geltend gemacht worden sind, teils für seine älteste jahvistische Schrift (J^1), teils für die zweite Ausgabe derselben (J^2) in Anspruch: für jene den national-beschränkten Gesichtskreis (S. 321) und teilweise die tiefe und lautere israelitische Gotteserkenntnis (S. 244. 504); dem Verfasser dieser dagegen, welcher allerdings anfangs eine bedenkliche Neigung zum Mythologischen zu haben schien (S. 232 ff.), wird hinterher, nach gewonnener besserer Einsicht, in noch höherem Maße ein reiner ethischer Monotheismus zugeschrieben, vermöge dessen er bei aller Verwertung ausländischer Sagenstoffe aus diesen, wie aus der israelitischen Volksüberlieferung, die sein Vorgänger aufgezeichnet hatte, mit sicherer Hand alles Mythologische ausgeschieden hat; ferner — freilich mit äußerst ungenügender Begründung — die Zugehörigkeit zur Priesterschaft, der Gebrauch des Gottesnamens Elohim in der Schöpfungsgeschichte und die zehngliederige Sethitentafel als einzige Überleitung von dieser zur Sintflutsgeschichte (ohne Paradieses- und Sündenfallsgeschichte, ohne Brudermord und ohne danebenstehende Kainitentafel). Gegenüber den wiederholten

Hinweisungen Buddes auf Anzeichen spätester Abfassung der Grundschrift, auf deren Beurteilung ich hier nicht eingehen kann, möge man diese interessanten Übertragungen schriftstellerischer Charakterzüge der Grundschrift auf die beiden ältesten jahvistischen Schriften nicht unbeachtet lassen.

Es thut mir aufrichtig leid, über den wissenschaftlichen Gesamtcharakter und die Ergebnisse eines Werkes, das im einzelnen manche wertvolle Ausführungen für die Exegese und die Kritik der biblischen Urgeschichte enthält, so ungünstig haben urteilen zu müssen. Nur ungern habe ich mich entschlossen, öffentlich ein Urteil darüber abzugeben. Aber wenn die theologische Wissenschaft ein gutes Recht hat, die kirchliche Zensurierung abzulehnen, so hat sie auch die Pflicht, ihre eigenen Verirrungen rückhaltslos aufzudecken; und gerade dieses Werk schien mir besonders geeignet, auch andere Fachgenossen daran zu erinnern, daß unsere kritische Forschung, wenn sie ohne strenge Methode, aber mit viel Subjectivismus und Gewaltsamkeit überlieferte Texte in Stücke schlägt und die Bruchstücke nach eigenem Gutdünken wieder zusammensetzt (S. 145), in großer Gefahr ist, zu einem vielleicht für manchen interessanten, aber für die Wissenschaft unfruchtbaren Spiel zu werden.

Ed. Riehm.

2.

Förster, Th. D.: Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. Halle 1884. 334 S. 8.

Nur mit Zögern hat Referent, mit andersartigen Arbeiten beschäftigt, der freundlichen Aufforderung der Redaktion der Theol. Stud. u. Krit. sich gefügt, das Förstersche Buch über Ambrosius

nachträglich auch in diesen Blättern zur Anzeige zu bringen. Mit Freuden entledigt er sich bei eintretender Muße der übernommenen Aufgabe, die ihm, der zwar weder als Kirchenhistoriker von Fach noch als dem Autor ebenbürtiger Ambrosiuskenner urteilen kann, doch besonders sympathisch ist, da sie ihm Gelegenheit giebt, auf eigene Erstlingsarbeit zurückzugreifen. — Zwingt ihn dabei erneutes Prüfen der früher gewonnenen Resultate einigen Partieen des Försterschen Buches gegenüber sich ablehnend oder ergänzend zu verhalten, so kann er im übrigen gern in den Dank einstimmen, der dem Halleschen Superintendenten für die ihn nicht minder wie seinen Helden ehrende Darstellung von verschiedenen Seiten bereits ausgesprochen worden ist.

Den geringsten wissenschaftlichen Ertrag liefert wohl unstreitig das erste der drei „Bücher", in welche nach kurzer Einleitung (S. 1—18: Vorgeschichte der mailändischen Kirche, politische Zeitlage, Stellung der Kirche zu den sittlichen und sozialen Aufgaben im 4. Jahrhundert), die Schrift verteilt ist, S. 19—85: „der Bischof." Wenn der Verfasser hier vor allem das kirchenpolitische Wirken des Ambrosius darstellt, so hat er allerdings von vornherein dem Leser gegenüber mit dem Umstand zu kämpfen, daß er ziemlich allgemein Bekanntes behandeln muß. Man erwartet in solchem Falle — ob mit Recht, sei dahingestellt — neue Gesichtspunkte, neue Beziehungen dargelegt zu finden, und daran fehlt es diesem Abschnitt einigermaßen, wozu wohl mitgewirkt hat, daß es für den, der nicht ex professo Kirchengeschichte zu treiben hat, schwer ist, sich ein nach allen Seiten vollständiges und in allen Bezügen klares Bild von der kirchlichen und politischen Geschichte des 4. Jahrhunderts zu machen. Immerhin wird man die übersichtliche und sorgfältige, vorwiegend auf des Ambrosius eigene Zeugnisse rekurrierende Darstellung gern lesen, und das günstige Urteil über den Charakter des großen Kirchenfürsten und Seelenhirten, welches im letzten Kapitel ausgesprochen wird, kann als wohl fundiert gelten. — Nicht beistimmen kann Referent der abfälligen Kritik, welche an dem Verhalten des mailändischen Bischofs in dem Streit um die Kirchenauslieferung S. 42 geübt wird. Ist in der That des Ambrosius Kirchenideal ein falsches, un-

evangelisches, so lag doch in diesem speziellen Falle nicht „kirchliche Allgewalt mit staatlicher Omnipotenz" (S. 79) in einem für beide Teile gleich bedenklichen Streit, sondern es galt ein berechtigtes non possumus gegenüber durchaus unberechtigter und unlauterer Forderung, wobei die Frage, ob Ambrosius ganz die rechte Form des Widerstandes gefunden, offen bleiben mag. — Eine kleine Enttäuschung bereitet übrigens das 1. Kapitel dieses Buches insofern, als dasselbe in der Überschrift auch Mitteilungen über des Ambrosius Bildungsgang ankündigt. Im Grunde erfährt man davon hier eigentlich gar nichts. Doch wird das an diesem Ort Vermißte einigermaßen nachgeholt in dem 2. Kapitel des 2. Buches, wo von den Bildungselementen und litterarischen Einflüssen in den Schriften des Kirchenvaters gehandelt und dabei auch seiner allgemeinen humanistischen Bildung gedacht wird. Nur wäre ein größeres Eingehen auf die vorchristlichen insbesondere philosophischen Studien des einstigen consularis wohl am Platze gewesen. Speziell wäre es von nicht geringem Interesse, wenn der mit Ambrosius so durchgehend vertraute Verfasser den Leser darüber belehrt hätte, ob jener seine philosophischen Kenntnisse vorwiegend den Quellen selbst, oder ob er sie vorwiegend den kompendiarischen Schriften Ciceros verdankte. Referent hat seiner Zeit das letztere annehmen zu müssen geglaubt (Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Inauguraldissertation, Leipzig 1881, S. 17). Die Andeutungen Försters sprechen wenigstens nicht gegen diese Annahme. Bewährt sie sich aber, so ist das zwar erklärlich, ja natürlich, doch zugleich charakteristisch für die wissenschaftliche und litterarische Leistungsfähigkeit des Kirchenvaters, welche Förster wohl in etwas zu überschätzen geneigt ist. —

Neben das erste Buch stellen wir hier gleich das dritte S. 200 bis 271: „Der Prediger und Dichter". Bewirkte es mehr der ungleich dankbarere Stoff oder mehr die größere Sicherheit, mit der der Verfasser sich hier auf eigenstem Boden bewegt, jedenfalls ist dieser Teil der Försterschen Arbeit in hohem Grade wohlgelungen. Von den einleitenden Bemerkungen über die Entwickelung der Predigt vor Ambrosius würde Referent nur auf die Ausführungen

über die antike und biblische Rhetorik gern verzichten. Dieselben sind noch weiter ausholend als die ersten Seiten der ganzen Schrift, wo über die Anfänge der Stadt Mailand gehandelt ward, und lassen wegen der notwendigen Kürze der Darstellung unbefriedigt. Dagegen beruht der Überblick über die kirchliche Predigt vor Ambrosius auf sorgfältigen Studien und bildet eine gute Grundlage für die Darstellung der Predigtweise des mailändischen Bischofs. Übersichtlichkeit in der Gliederung, geschickte Auswahl der Belege und ansprechende Form wird man der letzteren Darstellung zweifellos nachrühmen dürfen. Vor allem aber ist zu hoffen, daß es Förster gelungen ist, der beliebten Art, den Homileten Ambrosius geringschätzig oder gar verwerfend abzuthun, einen Damm entgegenzustellen. Ambrosius war ein Redner von Gottes Gnaden, und vor allem, wo er — nur zum Teil in Abhängigkeit von Basilius — soziale Mißstände bespricht, dürften seine Worte noch heute ihre einstige gewichtige Wirkung ausüben können. Selbst die Drastik mancher seiner Expektorationen (vgl. bei Förster, S. 228 ff. u. ö.) könnte unsern verwöhnten Ohren und Nerven hie und da recht wohlthätig sein, wenn anders nur sie von einer dem großen Vorbild verwandten Persönlichkeit getragen wären. Denn allerdings: das letzte Geheimnis der homiletischen wie kirchenpolitischen Bedeutung unseres Vaters liegt, wie Förster mit Recht mehrfach hervorhebt, in seiner das altrömische honestum und decorum mit alttestamentlichem Ernst und neutestamentlicher Demut und Liebe einenden Persönlichkeit. — Aufgefallen ist dem Referenten, daß die gewiß aus Predigten entstandene Schrift de Isaac et anima so gar nicht zur Charakteristik der ambrosianischen Reden herangezogen ist. Es scheint fast, als ob die Abneigung Försters gegen die bei Ambrosius überhaupt sehr beliebte Allegorisiermethode ihn die große Schönheit dieser Schrift, die allerdings das Hohelied mit kühnster, oft geschmackloser Allegorese „zerquält", verkennen ließ [1]). Doch vergleiche man einmal Kap. 5, 43; 8, 75. 79, be-

[1]) Zu den von Förster mehrfach angeführten Beispielen willkürlichen Allegorisierens sei hier noch eins gefügt, das Ambrosius gewiß nicht dem Philo entlehnt hat: In de Jacob et vita beata (I, 4, 19 nach Migne) kommt er

sonders die Schlußworte, in denen zwar die platonisch-philonische Psychologie, die in dem Buch stark hervortritt, noch nachklingt, die aber in ihrer einfachen Schönheit ergreifen müssen: Nos animae sumus, nostra autem membra vestimenta sunt; servanda sunt quidem vestimenta, ne scindantur, ne inveterescant: sed ille magis qui his utitur, servare se debet et custodire.

S. 253—71 handelt der Verfasser in sorgfältiger Weise über die poetischen Leistungen des Ambrosius und deren Voraussetzungen. Referent ist zu wenig orientiert auf diesem Gebiet, um ein anderes Urteil zu fällen als dies, daß man die Ausführungen Försters gewiß mit regstem und fruchtbarem Interesse werde lesen können. — In der Anm. S. 329 ff. wird eine reimlose metrische Übersetzung der vier allgemein anerkannten Hymnen (Deus creator omnium; Aeterne rerum conditor; Jam surgit hora tertia; Intende qui regis Israel = Veni redemptor gentium) versucht, gewiß die richtige Form, um den Eindruck der Ambrosianischen Lieder im Deutschen einigermaßen wiederzugeben. Die Übersetzung ist sehr ansprechend und wohlgelungen. Nur an der sechsten Strophe des Hymnus Jam surgit hora tertia ist der Verfasser gescheitert. Die Verse, welche an die Erwähnung des Herrenwortes im Johannes: apostole en mater tua anknüpfen, sind in der That dunkel [1]). Referent bekennt aber, daß ihm Försters Übersetzung geradezu unverständlich erschienen ist. Jedenfalls ist sie sehr ungenau [2]).

---

auf jene bedenkliche Manipulation zu sprechen, durch welche Jakob sich den besten Teil der Herden Labans zu verschaffen weiß. Dabei findet er nun in den dreierlei Stäben durch die wunderlichsten Kombinationen Trinitatis praefigurata mysteria und lobt die bonae oves, welche infolge der heilsamen Predigt dieser Mysterien bonorum partus operum fidei sacrae non degeneres ediderunt!

[1]) Praetenta nuptae foedera
Alto docens mysterium,
Ne virginis partus sacer
Matris pudorem laederet.

[2]) Als ein Geheimnis kündet er
Vom Kreuz der heilgen Ehe Bund,
Daß die Geburt der Jungfrau nicht
Verletzt (indicat!?) der Mutter keuschen Sinn.

Gleich das erste Wort praetenta, aber auch der Gen. nuptae kommt nicht zu seinem Recht, und pudor ist, wie Försters eigene Notiz anweist, gewiß nicht für „keuschen Sinn", sondern für den Ruf der Keuschheit zu nehmen. — Referent weiß nicht, wie andere die Worte übersetzt haben. Am besten erschien es ihm früher, daß man das ne der zweiten Zeile sachlich von praetenta abhängen lasse (eventuell mit Umstellung der ersten und zweiten Zeile) und übersetze: den vorgeschützten Bund der Heimgeführten, der Gattin, das ist also die Ehe Marias mit Joseph, anzeigend als das, was sie war: ein gottgewolltes heiliges Mysterium, nicht eine Ehe nach gewöhnlichem Begriff; vorgeschützt, damit nicht ꝛc. — Doch läßt sich jedenfalls die Schwierigkeit einfacher lösen, indem man übersetzt:

Kundmachend ihrer Ehe Schein
Vom Kreuz als Gottesheimlichkeit,
Auf daß der Jungfrau Mutterschaft
Nicht schände ihren keuschen Ruf.

Das zweite Buch, das uns noch zur Besprechung übrig bleibt, giebt zunächst Kap. 1, S. 86—99 einen gut orientierenden Überblick über die schriftstellerischen Leistungen des Ambrosius. (Zu vgl. auch der Zusatz S. 336.) — S. 99—123 folgt jenes oben erwähnte Kapitel über die Bildungselemente und litterarischen Einflüsse in den Schriften des Ambrosius. Interessante Streiflichter fallen dabei auf den Stand der Realwissenschaften in den ersten Jahrhunderten. Wichtiger aber sind die drei Abschnitte über das Verhältnis des Ambrosius zu Philo, Origenes und Basilius. Förster verrät auch hier sehr sorgfältige Studien. Mit ganz besonderem Interesse verfolgt man den Nachweis der oft sklavischen Anlehnung des Kirchenvaters an Sätze des jüdischen Philosophen. Ob aber freilich die Meinung, daß diese Anlehnung im Grunde nur formaler Natur sei und in der Hauptsache sich auf „Behandlung des Alten Testamentes und Interpretation geschichtlicher Vorgänge" beschränke (S. 112), haltbar ist, erscheint dem Referenten mehr als zweifelhaft. Ambrosius war wohl kaum imstande, die christlichen und philonischen Gedanken über den Logos besser auseinander zu halten als ihm vorgängige Väter, und hierin, wie in seinen psychologischen Theoremen, seiner Degradierung des leiblichen

Seins an zahllosen Stellen, seiner Beschreibung sittlicher Vorgänge und Zustände (vgl. des Referenten obengenannte Schrift, S. 23. 36. 47. 50ff., auch Förster, S. 139) zeigt er sich immer wieder material von Philo abhängig, ohne daß man diese Abhängigkeit als bewußte und gewollte, oder auch nur als konstante vorzustellen hätte. Soviel Referent beobachtet hat, machen sich je nachdem diese oder jene Vorlage dem Ambrosius zur Stütze seiner Ausführungen dient, durchaus heterogene Einflüsse geltend. (Vgl. die eben citierten Stellen aus des Referenten Schrift; auch Förster, S. 126).

Die Anlehnung an Origenes wird von Förster wohl mit Recht auf ein ziemlich geringes Maß beschränkt. Immerhin hat, wie nachgewiesen wird, Origenes dem abendländischen Kirchenvater nicht nur naturwissenschaftliche und andere realistische Kenntnisse, sondern auch gewisse eschatologische Anschauungen vermittelt, obgleich nicht einmal ganz fest steht, ob Ambrosius überall direkt von Origenes entlehnt. Enger wieder ist der Anschluß an Basilius (besonders im Hexaëmeron, einer dem griechischen Original nachgebildeten Schrift); Förster giebt auch hierfür gut gewählte Belege und zieht mit Recht die geistige Verwandtschaft und gleichartige Stellung beider Väter zur Erklärung herbei. — Ähnliche Erwägungen hat Referent betreffs des Verhältnisses des Ambrosius zu Cicero angestellt (vgl. des Referenten Schrift, S. 14 ff.). Daß Förster hierauf an dieser Stelle nicht eingeht, hat seine Berechtigung, da dieser Gegenstand später bei Besprechung der Ethik zur Verhandlung kommt. Doch scheint Förster überhaupt zu wenig auf die Beziehung zwischen den beiden Genannten zu geben.

Es folgt nun auf diese vorbereitenden Erörterungen eine sorgfältige Untersuchung über die Theologie und theologische Bedeutung des Kirchenlehrers Ambrosius. Vortrefflich ist die allgemeine Charakteristik S. 125 ff. Aber auch der Nachweis des hier ausgesprochenen zeigt den Verfasser als durchaus gediegenen Kenner des Ambrosius und scharfen, nüchternen Beurteiler der einschlagenden Fragen. Die Untersuchung verläuft, abgesehen von einem einleitenden allgemeinen und einem die Ethik behandelnden Abschnitt, in 6 Kapiteln: Theologie, Christologie und Soteriologie, Anthropologie,

Heilsaneignung, Kirche und Gnadenmittel, Eschatologie. Von besonderem Interesse sind der dritte und der vierte dieser Abschnitte (Kap. 6 und 7) an und für sich und weil dem Leser dabei der Gedanke an des großen Lehrers größeren Schüler begleitet. Aufgefallen ist dem Referenten auch hier wieder die Vernachlässigung der Schrift de Isaac et anima, die doch manches enthält, was besonders für die Fassung des Glaubensbegriffs von Belang ist. Jedenfalls hat aber Förster es verstanden, durch seine Untersuchungen dem Ambrosius einen selbständigen Platz innerhalb der theologischen Entwickelung zu wahren.

S. 175—199 wird endlich die Ethik des Ambrosius behandelt und zwar in zwei Abschnitten: 1) die ethischen Grundgedanken der Schrift de off. ministrorum im besonderen; 2) die ethischen Grundgedanken des Ambrosius im allgemeinen.

Im ersten Abschnitt setzt sich Förster mehrfach mit des Referenten schon einige Male citierter Schrift auseinander. Doch muß Referent sich da gegen ein verhängnisvolles Mißverständnis verwahren. Er hat — wie mehrfach ausdrücklich betont ward — nicht die ethischen Grundgedanken, sondern die Darstellung der Ethik bei Ambrosius behandelt. Förster bemerkt dies zwar (S. 184), hat es aber sonst nicht berücksichtigt, und doch hätte er sich nicht bloß verschiedene Exklamationen „auch Ewald giebt zu“, „selbst dieser beredte Anwalt des stoisch-ciceronianischen Einflusses kann nicht umhin“ rc., sondern auch einen Teil seiner Polemik ersparen können, wenn er mehr darauf geachtet hätte [1]). Die

[1]) Überhaupt muß Referent sich in aller Freundlichkeit beklagen, daß ihm von seinem Gegenpart nicht durchgängig die erwünschte Achtsamkeit zugebracht worden ist. So hat Referent die Echtheit des Genitiv ministrorum im Titel der Schrift nicht geleugnet (Förster S. 176), sondern nur seinem Urteil über den Inhalt der Schrift dadurch einen Ausdruck gegeben, daß er die Weglassung „jedenfalls für eine sachgemäße Korrektur“ erklärte. Dieses Urteil wird vom Referenten auch gegen Förster aufrecht erhalten. — Was die wohlwollende Anerkennung S. 307. Anm. 181 betrifft, daß „Ewald wenigstens einige Male auch andere Stellen zurate zieht“, so muß Referent auch hiergegen remonstrieren. Die vor allem neben den Officien in Frage kommenden Schriften sind nicht nur eingehend berücksichtigt, sondern auch mindestens so häufig wie bei Förster citiert, mit Ausnahme der für des Referenten Aufgabe ganz im Hinter-

sachliche Differenz zwischen uns ist in Wahrheit nicht allzu groß. Vor allem, was Förster unter Nr. 2 über die ethischen Grundgedanken des Ambrosius sagt, wird kaum anzufechten sein. Insbesondere eignet sich Referent die Sätze S. 184 voll an. Vielleicht könnte man im weiteren einwenden, daß trotz der Anerkennung des antik-aristokratischen Zuges in der sittlichen Anschauung der alten Kirche und besonders bei Ambrosius (S. 186) der Mönchs-Philosoph zu sehr in den Vordergrund geschoben wird (vgl. dagegen des Referenten Schrift, S. 86 f.). — Betreffend den Abschnitt I bei Förster muß Referent aber jedenfalls dabei stehen bleiben, daß es dem Ambrosius keineswegs gelungen ist, die von ihm unwillkürlich aufgenommenen stoisch-ciceronianischen und platonisch-philonischen Gedanken wirklich zu assimilieren. Auch die Hinzubringung „des transcendenten Hintergrundes und des religiös-christlichen Elementes des ewigen Lebens“ (S. 178) bessert daran nichts. Im Gegenteil, es zeigt sich eben an dem unvermittelten Nebeneinander der zwei heterogenen Gedankenreihen, daß Ambrosius seine isolierten „ethischen Grundgedanken“ überhaupt nicht zu einer geschlossenen Anschauung, einem System, zusammenzuarbeiten imstande war [1]). Referent will sogar noch weiter gehen, als er es

---

grund stehenden Kommentare. Aber allerdings mußte Referent es für seine Absicht nicht nur als ratsam, sondern geradezu als notwendig ansehen, daß von den Officien ausgegangen würde (gegen Förster, S. 176 f.). Die Darstellung einer Disziplin hat man da zu suchen, wo sie zusammenhängend gegeben ist. Und die Erörterung ethischer Prinzipien ist überhaupt nur in den Offizien gegeben. Auch ist zu berücksichtigen, daß eben dies Buch als Buch, als Darstellung der Ethik, eine weit über die Wirkung der gelegentlich geäußerten Anschauungen hinausgreifende Bedeutung gewonnen hat.

[1]) Es ist nicht „die diplomatische Vergleichung einzelner Stellen“ (Förster S. 181), die den Referenten antike Einflüsse erkennen ließ, sondern die gesamte Anschauung der von ihm dafür angeführten Schriften de Abrah., de Isaac, de parad., de Jac. etc. — Mögen aber auch immerhin „andere Einflüsse“ auf die mönchisch asketische Richtung der Kirchenväter hingewirkt haben, so wird doch Förster das nicht in Abrede stellen, daß eben diese Einflüsse doch die Aufnahme der antiken Gedanken, die sich als die geeignet scheinenden Formen darboten, veranlaßten und daß somit diese Gedanken faktisch in

seiner Zeit gethan: Die rein transcendente „christliche“ Fassung des höchsten Gutes gestattete in alle Wege weder eine Verschmelzung mit den antiken Elementen, noch überhaupt eine wirklich christliche, d. h. evangelische Darstellung der Ethik.

Doch damit sei es genug. — Nochmals will Referent seine Freude aussprechen über das Buch, daß ihm reiche Anregung gegeben hat, und den Wunsch beifügen, daß es Herrn D. Förster vergönnt sei, auf dem von ihm schon mehrfach bearbeiteten Gebiete noch weiter zu arbeiten, anderen und sich selbst zur Freude. Nur wolle es ihm gefallen künftig die Anmerkungen möglichst unter den Text und nicht an den Schluß zu verweisen!

Leipzig. Lic. Dr. **Paul Ewald.**

---

der alten Kirche vorhanden sind und bei den verschiedenen Männern verschiedenen, bei keinem wohl bloß formalen Einfluß gewannen.

Inhalt des Jahrganges 1884.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Seite

Rezensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Seite

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.



	ℳ	₰
Die drei großen Reformationsschriften Luthers vom Jahre 1520. Herausgeg. von Prof. Dr. L. Lemme	2	40
Fischer, E.: Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben	1	80
Fleischhauer, O.: Kalender-Compendium d. christl. Zeitrechnungsweise auf d. Jahre 1—2000 vor u. nach Christi Geburt. Ein Taschenbuch für jedermann. geb.	3	—
Gebhardt, Herm.: Thüringische Kirchengeschichte. Seinen Landsleuten erzählt. 3 Bände	15	—
Gloatz, P.: Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band, 1. und 2. Hälfte	24	—
Hermens: Unser religiöses Nationalgut	3	—
Jacoby, H.: Christliche Tugenden	2	—
——: Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik	5	—
——: Analecta Lutherana	10	—
2. Lfg. à		
Kingsley, Charles: Dorfpredigten	3	—
Klostermann, A.: Probleme im Aposteltexte.	2	40
Kolde, Th.: Luther und der Reichstag zu Worms 1521	1	20
——: Martin Luther. I.	6	—
Krauß, Alfr.: Lehrbuch der Homiletik	10	—
Martin Luthers Schriften in Auswahl herausgegeben von Dr. Joh. Delius. In Kaliko gebunden	2	40
——: II. Trostschriften. In Kaliko gebunden	2	40
Petersen, H.: Henrik Steffens. Ein Lebensbild	6	—
Pressensé, E. v.: Der Erlöser. Vorträge	6	—
Riehm, Ed.: Luther als Bibelübersetzer	—	60
Ryssel, V.: Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber an den Presbyter Jesus	3	—
Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I. Band, 1. u. 2. Abtlg.	18	—
Steude, E. G.: Beiträge zur Apologetik	4	80
Vademecum aus Luthers Schriften, für die evang. Schüler der oberen Klassen höherer Lehranstalten zusammengestellt und herausgeg. von Dr. Gust. Krüger und Dr. Johannes Delius	1	40
Wiedemann, Ägyptische Geschichte, 1. Abtl.	7	—
Witz, Ch. A.: Ulrich Zwingli. Vorträge	2	—



